حاشية الكفاية

من العلامة الحجة الشيخ عبدالحسين الفقيهي نجل آية الله الكيلاني القمي
قدس سرهما. المتولد في النجف ٢ شعبان ١٣٢١ والمتوفى في قم ١٨ ربيع الثاني
سنة ١٤١٠ هجرية



المؤلف

حاشية الكفاية

من العلامة الحجة الشيخ عبد الحسين الفقيهي نجل آية الله الكيلاني القمي
قدس سرهما، المتولد في النجف ٢ شعبان ١٣٢١ والمتوفى في قم ١٨ ربيع الثاني
سنة ١٤١٠ هجرية.



بسم الله الرحمن الرحيم. قوله: موضوع كل علم: اعلم أن الموضوع في الاصطلاح يطلق على معان: منها
موضوع العرض ومنها موضوع الكلام والقضية ومنها الموضوع مقابل المحمول
والمناسب لما نحن فيه هو المعنى الثاني كما ستعرف انتهى

اعلم أن موضوع العلم كما هو المعروف هو عين موضوع القضايا يعني أن موضوع القضية في العلم فقد يكون موضوع
العلم بنحو من الاتحاد والقضايا في العلم هي عين المسائل فالمسائل عين القضايا المتشتتة التي جمعها الدخل في
الغرض وليس يشترط في القضايا أن يكون المحمول من العوارض الذاتية لموضوعها بل القدر اللازم هو الملازمة
بين المحمول والموضوع على نحو يصح الحمل بينهما فتبين ان موضوع العلم هو موضوع المسائل والمسائل هي القضايا
ولا يلزم في القضايا أن يكون المحمول من عوارضها الذاتية لموضوعها فلا يلزم أن يكون محمولات المسائل بالنسبة
الى موضوعاتها كذلك فلا يلزم أن يكون عوارض الموضوع في العلم هي العوارض الذاتية بل كل ماله دخل
في الغرض وكان ملائما للموضوع بحيث يصح الحمل بينهما يكون محمولا للموضوع في العلم ولا يلزم على الحكم بان
محمولات القضايا التي تعلق بالأخرة الى قضية واحدة يجب أن يكون عرضا ذاتيا لموضوعه حتى يجب الالتزام
بان البحث عن نفس الموضوع وموضوعية الموضوع وكثير من المباحث استطرادي لان اصل البحث عن
حقيقة الشيء في العلم استطرادي والبحث عن عوارضه اصلي؟

نعم العمدة في ما اشترط القوم توهم ان الموضوع في العلم انما هو بمعنى موضوع العرض فقالوا: ان الاعراض
الذاتية انما هي اعراض يحملها الشارح للموضوع والغريب انما هو اعراض لغيرها غفلة منهم من (بمعنى) الموضوع في العلم
موضوع القضية لا غير.

قوله: عن عوارضه الذاتية: اي بلا واسطة في العروض اه اعلم ان المحصل من هذا الكلام هو ان ملاك
العرض الذاتي ليس ما ذكره الحكماء حيث عرفوا بان العرض الذاتي ما يعرض الشيء اما اولا وبالذات كالتعجب
اللاحق للانسان من حيث انه انسان واما بواسطة امر مساو كذلك الشيء مطلقا سواء كانت تلك الواسطة
ذهنيا كذلك الشيء كالتكلم اللاحق بعرض الانسان لاجل كونه ناطقا أم لا كالضحك الذي يعرض الانسان
لاجل كونه متعجبا بل الملاك في الذاتي وغيره هو انه لو كان هناك عرض للشيء لاجل نفس العروض

بمعنى ليس هناك ما يعرضه العرض اولا وبالذات. اما العارض بالامر الاعم مطلقا أو أخص أو المباين فليس ذاتيا.
ثم ينسب العرض اليه ثانيا وبالواسطة ولو كان هناك واسطة في الثبوت فهو عرض ذاتي والا فهو عرض
غريب فالتمييز بين العرض بذلك المعنى وما ذكره المصنف عموم من وجه فمورد الاجتماع هو ما يعرض الشيء
اولا وبالذات نحو والافتراق من طرف المقوم ما يعرض الشيء لامر مساو خارج عن الموضوع ومن طرف المصنف
ما يعرض الشيء نفسه لاجل امر اعم في ذلك ان المصنف أخذ بظاهر لفظ العرض الذاتي فان ظاهره العرض المنتسب
الى الذات ولا معنى لتحول العارض للشيء لامر مساو خارج ولا معنى لخروج العارض للشيء حقيقة لامر أعم أو أخص
مثلا كما أنه عليه لا معنى لدخول العارض بواسطة امر خارج مساوي في الذاتي فافهم.

قوله: وذلك اوضح بما ذكرناه: اي من أن موضوع العلم هو موضوع المسائل ولا يخفى عليك أن موضوع
العلم لما كان عين موضوع المسائل والمسائل هي القضايا وامتياز قضية واحدة عن الاخرى كما أنه ربما يكون بالموضوع
واخرى بالمحمول وتارة بكليهما كما ان امتياز كل علم عن علم آخر لاجل امتياز قضاياه عن قضايا ذلك العلم لما
قلنا ان العلم هو المسائل والمسائل هي القضايا ولما كان امتياز قضية واحدة عن الاخرى اما بالموضوع واما بالمحمول
واما بكليهما لا جرم يكون امتياز علم من علم بامتياز مسائله عن الاخرى اما بالموضوع واما بالمحمول واما بكليهما هذا
هو الحق الذي لا محيص عنه.

واما التمايز بحسب الاغراض لا داعي بالالتزام به فانه من باب لزوم ما لا يلزم فهل ترى تعدد القضية لو كان
عندك غرضان وادرت لكل منهما مرة واحدة قولك مثلا زيد قائم كما قال به المصنف في جوابه عن الاشكال
ذيلا بل انما الملاك في ذلك تعدد الموضوع أو المحمول أو كليهما كما أنه ليس ملاك فيمنه عدة من المسائل علما واحدا
الاشتراك في الغرض لان للغرض مجالا واسعا متسعا ومثلا الغرض المترتب على قولك الفاعل مرفوع تعاون الغرض
المترتب على قولك المفعول منصوب. فوق ذلك الغرض المترتب على النحو ودون ذلك الغرض المترتب على النحو
والصرف أعني كلية حفظ اللسان وفوق ذلك الغرض المترتب عليهما والميزان اعني الصون عن الزلل فانا لكوا
. هكذا فاي غرض من هذه الاغراض المترتبة يكون ملاكا في وحدة القضايا وتميزها بالعلم.

والحق أن يقال ان ملاك الوحدة هو وحدة الاعتبار بمعنى أن المعتبر اعتبر جملا من القضايا واحدا عرفا

علم واحد غاية الأمر لمناسبة ما عن اجتماعها تحت مرتبة من مراتب الاعراض مثلا كما أنه يسمى عدد من العسكر فوجا ولا يسمى أقل منه ولا أكثر بذلك الاسم وتسمى بقية نظائره فافهم.

قوله: وقد اتضح بذلك ان موضوع العلم اه اى علم من ذلك ان موضوع العلم أعم من الادلة الأربعة بل الموضوع هو جملة الأحكام سواء كان من الأربعة ام لا ومنه يتبين تعريف العلم بأنه هو العلم المباحث عن الحجة مطلقا سواء كان عن حالها او ذاتها وذاتيا على حسب ما عرفت ابتداء من عدم لزوم اشتمال البحث في العلم عن عوارض الذاتية لموضوعه فالحاصل يتبين أمور:

الأول بيان موضوع كل علم. الثاني بيان موضوع علم الأصول اعني حجة الاحكام. الثالث تعريف علم الاصول لكن المصنف قدس سره لما رأى أنه في تعريف القوم اشكال عظيم من جهة عدم شموله لبعض المباحث كمبحث الظن على الحكومة عدل عن تعريف المشهور بقوله صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان يقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهى إليها في مقام العمل.

فعلم منه ان ما يقع في طريق الاستنباط يشمل علم الرجال والفقه والحديث ونحوها بخلاف ما قيل بأنه العلم الباحث عن حجية الأحكام الشرعية كان المصنف اراد تصحيح التعريف بحيث يشمل الظن على الحكومة فزاد قوله: او ينتهى اليها في مقام العمل فعدل عن القول المشهور بأنه القواعد الممهدة اه.

قوله: الوضع هو اختصاص اللفظ اه: اعلم أن الوضع عند بعض المحققين عبارة عن نوع تعهد مخصوص بمعنى أن الواضع في نفسه يتعهد بأنه إذا اطلق لفظ فلان أن يريد المعنى الفلاني واذا اراد احتج ببيانه المعنى الثلاثي واراد أن يشير اليه يشير اليه بلفظ فلان لا انه بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية بحيث لا يحتاج الى جعل ووضع كما ادعاه بعض المتقدمين وهناك بعض الأقوال في كيفية الوضع ومنشأ الوضع حذرنا من الاطناب اغمضنا عن ذكره.

وأما القول المشهور في الوضع هو ما ذكرناه ويشكل بأن المشهور لا يصح الا دلالة على الخارج دون عين اللفظ للمعنى كيف بأي وسيلة توجد الدلالة بين اللفظ والمعنى الخارج ولا شك ان شيئ يتصف ... بازاء شيئ آخر لا بد حيث ان يكون بينه والأخرى ارتباط مخصوصا بحيث يدل أحدهما على الآخر. فحصل ان اللفظ لما كان موضوعا

للمعنى الحاصل في الذهن بعنوان أنه مراد او لا وقلنا: زيد قائم لا بد لهذا اللفظ الاعلى أن معناه مرتسم في ذهن المتكلم وأما انه في الخارج كذلك فلا.

ويمكن أن يقال في المقام على نحو لا يرد عليه شيئ من الاعتراض من جانب أن يقال ان الالفاظ ما وضعت لتدل على ذلك المعنى الخارجي بل الواضع انما نزل المعنى الخارجي باللفظ بمعنى انه ادعى ان لفظ زيد هو ذلك الموجود في الخارج وذلك الخارج هو عين اللفظ ثم اطلق اللفظ واريد منه مثله من باب ولانزال اللفظ على مثله فهذه الدلالة ذاتية للفظ كدلالة اللفظ على نوعه او صنفه فيلزم من هذه الدلالة الذاتية دلالته على ذلك الخارج بالالتزام العقلي فالوضع ... من جهة ... الاثنينية ... اتحادا ... بل المعنى باللفظ وادعاء انه عين اللفظ وهذا يحصل من الواضع فيحصل من ذلك انه وانما يستعمل اللفظ ليدل على مثله.

ثم اذا كان في المثل على تنزيل من الواضع بالضرورة ينصرف وجه اللفظ الاول بتوسط المثل الى ذلك الامر الخارجي فافهم. ويمكن الغاء الواسطة بأن يقال نزل المعنى باللفظ ادعاء ان المعنى عين اللفظ ثم اطلق اللفظ واريد المعنى من باب أنه نفس اللفظ فيكون من باب ولانزال اللفظ على نفسه فافهم.

ثم اعلم أن بعد ما تصورنا كيفية أصل الوضع ينبغي الكلام في معاني الألفاظ بما على أي قسم وأي نوع فالحق الذي لا محيص عنه في المقام أن يقال إن المعاني اما تكون نفس المعنى اما حركة المعنى واما الارتباطات الحاصلة بينها والأول يعبر عنه بالاسم والثاني بالفعل والثالث بالحرف والدليل على هذا التقسيم ان اقسام المعاني وحقيقتها الأولية في الخارج حسب النظر الدقيق لا السطحي لا تخلو من هذه المعاني الثلاث وهذه المعاني الثلاث هي البسائط التي تركب منها التراكيب لا محيص فينبغي ان يكون مراد التقسيم الاول على هذه المعاني الأولية البسيطة كما ورد في ما نسب الى الأمير عليه السلام: الاسم ما دل على المعنى والفعل ما دل على حركة المعنى والحرف على الخارج منها كما لا يخفى. فعلى هذا التقسيم الفعل لا يكون على ما اصطلح عليه النحاة بل المصطلح هو المركب من الاسم والفعل والحرف وكذا الاسم ... لا يكون وانما قصد بالفعل على تقسيم الأول هو المعاني المصدرية.

ثم اعلم أن معنى الاسم والفعل ... موجودان في الخارج بلا شك فيهما وكذا حقيقة الحرف أعني الارتباطات الحاصلة بين الطرفين في الخارج الذي لا يمكن التعبير عنها بالالفاظ استقلالا مثلا الظرفية الحاصلة التي

موجودة في قولك زيد في الدار هي المعنى الحرفي ولا يمكن التعبير عنها الا بكلمة في بشرط ان تكون في محلها الى آخره
فهذه المعاني الجزئية الخاصة لا يمكن تصورها بقيد انها جزئيات الا بجمع الاطراف المتعلقات.

واما تصور الخصوصية الكلية مع قطع النظر عن تعلقها بما انه امكن لك تصور ذلك لكن ذلك المعنى ليس معنى حرفيا معه بل هو معنى اسمي على مذهب القوم والمعنى الفعلي على ما حققنا وهذا المعنى هو المعنى الموضوع له كلمة الظرفية وتستفيد هذا المعنى الكلي الى الجزئيات الحاصلة أعني الظرفية الحاصلة في قولك زيد في الدار هو نسبة الكلي الى أفراده وجزئياته والأصح أن يقال في مقام افادة الظرفية الخاصة زيد مظروف دار وما يشابه هذا الكلام ثم يعلم أن الظرفية الخاصة لا يمكن التعبير عنها الا بكلمة الالة الدالة على الربط المخصوص فافهم.

ثم اعلم أن المجاز بعدما عرفت حال الوضع هو عبارة عن تنزيل المعنى الخارجي بالمعنى الموضوع له بالمعنى الذي عرفت ثم استعمال اللفظ فيه مثلا كان حقيقة الاستعمال من تنزيل المعنى باللفظ وادعاء ان المعنى هو اللفظ ففي باب المجاز يكون تنزيل المعنى المجازي بالمعنى الحقيقي ثم ندعي أن هذا المعنى التنزيلي عين اللفظ مثلا لما كان الاسد الخارجي عين لفظ الاسد ادعاء ندعي ان الرجل الشجاع هو الاسد الخارجي فيكون الشجاع الاسد ادعاء ثم ندعي أن هذا الاسد الادعائي كالاسد الحقيقي عين لفظ الاسد وهكذا اما في سبك المجاز عن المجاز فيكون التنزيل اولا بين المعنيين المعنى المجازي ثم بينه والمعنى الحقيقي وهلم جرا فافهم.

قوله: ثم ان الملحوظ حال الوضع اما ان يكون اه اعلم أن الوضع حسبما اشتهر من القوم على ثلاثة أقسام الوضع والموضوع له العام، والوضع والموضوع له الخاص، والوضع العام والموضوع له الخاص لكن التحقيق ان القسم الثالث غير معقول لأن الواضع اذا تصور المعنى العام ثم ان تصور معنى الخاص الموجود في الخارج ثم وضع اللفظ بازائه فهذا من قبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص في غاية الامر كان تصور المعنى الخاص مسبوقا بتصور معنى عاما فان تصور معنى عاما وتصور معنى خاصا جزئيا موجودا في الخارج ثم وضع اللفظ بازاء ذلك الخاص فهو من باب وضع العام والموضوع له العام لأن زيدا جزئي موجود ويكون كليا فتصوره تصور الكلي فان تصور معنى عاما.

ثم وضع اللفظ لجزئيات ذلك العام ثم ان تصور الواضع تلك الجزئيات فلا يخلو عن تلك الحقيقة فان لم يتصورها فيكون من باب وضع العام والموضوع له العام فيما بين الموضوع العام والموضوع له الخاص فهل يمكن لك ان تتصور

وراء هذه الاقسام للوضع العام والموضوع له الخاص فما ظنك بتسمية هذا الاسم.

قوله: واما اطلاقه وارادة شخصه اه اعلم أن مؤلف الفصول ادعى استحالة استعمال اللفظ وارادة شخصه لان الحكم لا يخلو عن امرين: اما أن يطلق اللفظ ويراد به نفسه وهو محال لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول مع أنه لا بد من لزوم تغايرهما لأن الدال والمدلول امران متضايفان بحيث يلزم من العلم بالاول العلم بالمدلول فعند ذلك يلزم تعددهما فلا يمكن اطلاق اللفظ وارادة شخصه بمعنى الحاكم لكي يدل على شخصه وتعدد الاعتبار لا يجدي لتصحيح المعنى اللازم في مقام الدلالة حاكم بتعدد المعنيين لا يمكن تعدد الدال والمدلول فما زعم مؤلف الكفاية في غير محله.

واما أن يطلق اللفظ ويراد شخصه لا بمعنى الدال والمدلول بل بمعنى إلقاء نفسه مثل أن تقول زيد لفظا ثلاثيا وارادة نفسه لا بأن يدل على امر آخر أعني شخصه يلزم تركب القضية من جزئين او من جزء واحد بيانه لانه في أنه يلزم عقلا ان يتحد الموضوع والمحمول والنسبة في الحمل في وعاء الذي يكون فيه الحمل فالقضية اللفظية يلزم ان يكون تمام أجزائها في دنيا الخارجية كذلك والقضية كذلك فلا يمكن اتحاد المحمول الخارجي مع الموضوع الذهني واللفظي وبالعكس لعدم الملائمة بين الوجود الذهني والخارجي وهكذا.

فلا يمكن ان يتحد قولك اللفظ الذي هو المعنى الخارجي مع زيد الذي هو موجود لفظي وكذلك اذا كان معنى قولك زيد لفظ من باب القاء الموضوع في الخارج يلزم ان لا يكون صورة لفظ زيد في الذهن لأنه لو كان هناك صورة للزم أن يدل ما في الخارج على ما في الذهن من ذكر لفظنا استحالة الدلالة ثم يكون معنى المحمول الذهني محمولا للموضوع خارجي وهو محال لما علمت سابقا فيلزم هذه القضية اللاحقية من جزئين او جزء واحد لو قبلنا أن النسبة امر متحقق عند تحقق الطرفين في طرف واحد فافهم.

قوله: لا ايجاد فيه شخص اللفظ كما في ضرب فعل ماض اه يمكن أن يقال بتحمل كذلك بعيد ان قولنا ضرب فعل ماض معناه ان هذا اللفظ وضعه الواضع لكي يستعمل كذلك وهو قبيل ما اذا قيل ضرب فعل ماض في غاية الامر ما استعمل ضرب في هذا المثال في المعنى الماضوي بل استعمل في نوعه واما قول النحو الماضي فيما لا يمكن الا بهذا فيما كما لا يخفى

قوله: الشائع لا يخفى ان تبادر المعنى من اللفظ اه لا يخفى ان التبادر علامة قطعية على وضع اللفظ للمعنى

خصوصا المتبادر عند العالم للتعلم. واما ما نسب الى المشهور من عدم كونه علامة قطعية مستدلا عليه بامكان كونه لأجل الشهرة فمدفوع بالأصل لاحتمال لا دليل على اعتبار اصالة عدم القرينة الا في احراز المراد لا للاستناد لأنا نقول كما أن بناء العقلاء ثابت على عدم القرينة عند احراز المراد كذلك البناء على عدم القرينة الحقيقة ثابت عند الشك والتبادر المعنى من اللفظ بلا قرينة ظاهرة فافهم.

قوله: اختلفوا في أن الالفاظ اسام للصحيح اه اعلم أن هذا النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية مما لا اشكال فيه وهذا العنوان أيضا لا ينطبق الا على هذا القول ظاهرا لأن كلمة الاسامي نص في ثبوت الحقيقة الشرعية. واما على القول بالمجازية وان الشارع استعمل هذه الالفاظ في المعاني الشرعية مجازا فيمكن تصوير النزاع بوجوه:

الأول – أن يقال إن الشارع هل استعمل هذه الالفاظ في المعاني المجازية الصحيحة بحيث كان استعمالها في الجزء الصحيحة للمناسبة بين الصحيح والفاسد من باب سبك المجاز عن المجاز أم بل استعملها في الكل لعلاقة بين معانيها والمعاني الشرعية. واما على القول الاول أعني سبك المجاز عن المجاز يكون العلاقة فقط بين المعاني الا والصحيحة لا التام. الثاني – أن يقال ان العلاقة التي بسببها استعمل الشارع الالفاظ في المعاني الشرعية هل هي مستفادة بمعنى أن المناسبة بين الالفاظ والمعاني الصحيحة هل كانت أشد وأقوى من المناسبة بينها والفاسدة أم لا بل كانت المناسبة بين الالفاظ والمعاني الشرعية صحيحها وفاسدها على حد سواء. الثالث أن يقال ان اي من المعنيين كان في استعمال الشارع أشهر من الآخر عند استعمال هذه الالفاظ فيها وعلى الاعم اشباه وعلى هذه الاشياء وللصحيح اشكال.

واما تصوير النزاع على القول الباقلاني فبأن يقال بعدما ثبت من الشارع قرينة والدال على ارادة معاني الحديثة من هذه الالفاظ ولو بنحو تعدد الدال والمدلول حتى لا يكون استعمالها مجازا هل استعملت وجه الالفاظ الى الصحيحة أم لا بل الى الأعم مراد الفاسدة ما خلاف الالفاظ في لسان الشارع على هذه المعاني سبيل احراز المراد منها معاني الحديثة ولو بقرينة خارجية على نحو تعدد الدال والمدلول كان بحيث يحمل معاني الصحيحة ام الأعم مراد الله وعلى هذه دعوى عدم الاطلاق خلاف الصحيح فافهم.

قوله: الظاهر ان الصحة عند الكل اه يمكن أن يقال الصحيح يختلف بحسب الحقيقة لأن مقابل الصحيح أعني المعيب والفاسد والباطل يختلف فيلزم ان يكون الصحيح في كل منها مغايرا للآخر كما لا يخفى فيمكن أن يقال ان للصحيح معنى واحدا وانما دان المعيب والباطل والفاسد انما هي من مراتب خلاف الصحيح بأن يقال الصحيح هو ما بقي على فطرته الأصلية والناموس الطبيعي فلو بقي الشيء على ناموس الأصلي فهو صحيح فلو نزل عنه ما ان وصل الى درجة يترتب منه اثرها بعض الاثار المختصة للطبيعة فهو معيب فاذا نزل الى أن وصل الى حد لا يمكن ترتب الاثار فهو فاسد. واما الفرق بينه وبين الباطل فيمكن ان يكون الفرق بأن الباطل ما كان خروج الشيء عن ناموسه الطبعي لامر اختياري وما ما لا اختيار بخلاف الفاسد فانه لا يلزم فيه ذلك فتأمل.

قوله: فيما لا بد للقائلين من قدر جامع في البين اه اعلم انه بعدما تسلم تعذر وضع الالفاظ المصطلحة لكل واحد من المعاني المتعددة الشرعية او استعمال اللفظ في كل واحد واحد من تلك المعاني لعلاقة مستقلة لذلك لا بد في تصوير جامع بين المعاني الشرعية حتى يكون وضع اللفظ بازاء تلك المعاني. فالوضع الالفاظ المتداولة من باب وضع العام والموضوع له الخاص او بازاء ذلك الجامع. ان قلنا بالوضع العام والموضوع له العام وكذلك لو قيل بالمجازية اذ على القول بها لا بد من قدر جامع بين الافراد حتى يكون استعمال اللفظ في ذلك الجامع لعلاقة مخصوصة ولا يمكن استعمالها في الافراد بالخصوص لتعذر العلاقة اللازمة في كل استعمال لفاسد سواء قيل بالصحيح او الأعم.

اما على القول للباقلاني فلا حاجة الى تصوير جامع بين المعاني الشرعية حتى يضع اللفظ لها او يستعمل مجازا فيه لأنه على القول الباقلاني كما هو الحق يكون استعمال الالفاظ في المعاني الأصلية غاية الأمر أن يكون في قال قرينة والدال ارادة هذا الفرد من المعنى بنحو تعدد الدال والمدلول فلا حاجة الى تصوير الجامع فظهر ان الباقلاني يكون في فسحة من تصويره فتأمل.

قوله: لا يخفى ان ثمرة النزاع على القول اه المحقق انه على الأعم يلزم ان يقال بالخير لصدق الاسم بل كل فرد يفرض وعلى الصحيح لا يكون الخطاب مجملا لأنه بعد وضع اللفظ للجامع فمعنى الامر بالصلاة مثلا أمر بايجاد الجامع فلو اشكل الامر من جهة ان السورة جزء أم لا يكون الشبهة مصداقية لموضوعه حتى يمكن القول باجمال الخطاب

قوله: لاحتمال دخوله في المسمى كما لا يخفى: لا يخفى عليك انه لو فرضنا ان الجامع على الصحيح هو صورة نوعية فانها تتميز بالاجزاء بحيث يكون الاجزاء دخيلة فيها من غير جزئيته كالهيأة في السرير حيث ان الخشب وشبه بعض الاجزاء في مقابل بعضها لها دخل في تحقق الهيأة من غير ان يكون الاجزاء جزءاً للهيأة لصح هذا الاحتمال. واما لو قيل ان الجامع امر واقعي خارج عن المأمور به بحيث يكون المأمور به هو الصلاة كالسبب بالنسبة الى المسبب فاحتمال دخل الجزء المشكوك في المأمور به عكان من الاشتباه فافهم.

قوله: ثالثها الاخبار الدالة على اثبات بعض الآثار الخ: اعلم ان قولك السقمونيا دافع للصفراء يحتمل معنيين الاول ان يكون معناه ان لفظ السقمونيا وضع لما هو دافع للصفراء والثاني ان يكون معناه ان اثره كذا بلا نظر للوضع اصلاً فهل يمكن ان نقول لو قال الطبيب ان السقمونيا دافع للصفراء يكون في صدد بيان وضع لفظ السقمونيا أم المقطوع في مثل هذه الموارد هو بيان اثره لا وضع لفظه لانه ليس من وظيفة الطبيب ذلك وكذلك مثل هذه التعابير في لسان المعصوم يمكن ان يكون في صدد بيان وضعه لا لا يمكن ذلك بل القطع ان مثل هذه التعابير انما هي في مقام بيان الآثار ولا يمكن ان يكون المقصود استعمال هذه الالفاظ في المعنيين اي بيان الوضع والاثر للزوم استعمال لفظ الصلاة مثلاً في نوعه بلحاظ الاول واستعماله في معناه الصحيح بلحاظ الثاني وهو محال ففي الظاهر الواضح انه ليس مراد المعصوم ان لفظ الصلاة وضع لما هو معراج المؤمن بحيث يكون اخباراً عن وضع اللفظ بل المراد هو المعنى الثاني فالاستدلال بمثل هذه الالفاظ على وضع اللفظ للصحيح اجنبي عن المقام وان استعمل اللفظ في معناه الصحيح كذلك الاخبار الثانية جزماً فافهم.

قوله: فلا بد ان يكون التسمية بملاحظة ما يتخلل فيه العقد ولو مجازاً: فهل ايها القارئ تسمح ان لا يكون هذا اعترافاً من المصنف على تصوير جامع بين الصحيح والاعم؟ فعليه كيف يستقيم ما اورده على بناء الأعم من عدم امكان بناء الأعم من جهة عدم امكان الجامع؟ فحينئذ لو كان تصوير الجامع محالاً كيف يمكن تقسيم الصلاة الى الصحيح والفاسد مع اعتراف المصنف قدس سره بصحة التقسيم اللهم الا ان يقال ان هذا التقسيم للحاظ لفظ الصلاة يعني ان ما يسمى بالصلاة اما صحيح واما فاسد.

قوله: اي اخذوا واجب اعتقادهم الخ: لا يخفى عليك ان بين الصدر والذيل في هذا الخبر تنافياً

بيناً اذ لو كان المراد من قوله ع: بني الاسلام على الخمس الصحيح لا يناسب ذلك مع الذيل وهو قوله ع: فاخذوا بالاربع. فان كان المراد الأعم من الصحيح فالأعم ليس مما بني الاسلام عليه فكما يحتمل ان يكون الذيل دليلا على ارادة الأعم من صدر الخبر يحتمل ان الصدر دليلا يشهد على ارادة الصحيح من جهة كونه مما بني الاسلام عليه. لا يقال لم لا يصح ان يكون المراد من الذيل الصحيح غاية الأمر يجب اعتقادهم. لانا نقول: هل يصح ان نقول: زيد اعلم الناس باعتبار انه يرى اعتقاده كما ان نقول فلان يسلم الخمس من جهة اعتقاده فلان تسميه عالماً بالمراد وان لم يكن كذلك معلوما عندك وهل لو علمت جهله فرضاً يصح ان نقول اخذوا بالاربع. الصحيح المذكور في الصدر اي يجب اعتقادهم فلا بد ان يراد من الصدر المعنى الأعم اي بني الاسلام على طبيعة الصلاة او باعتبار بناء الاسلام على نوع الصحيح واخذوا بالاربع بلحاظ خصوص الفرد الفاسد فاستعمل الصلاة في هذا الخبر في الأعم غاية الأمر انه في كل مورد نوع من افراده ولو من باب تعدد الدال والمدلول فافهم.

قوله: اختلفوا في ان المشتق الخ: الظاهر من العناوين المذكورة في هذا الباب في كتب القوم هو ان الاختلاف انما هو في معنى اللغوي للمشتق وان المشتق هل وضع للمتلبس بالمبدء بالخصوص او لما هو اعم منه وممن انقضى عنه المبدأ لكن يمكن ان يقال بعدم معقولية ذلك بيانه: ان المذكور في كلمات اهل الفن والمختار هو ان اللفظ موضوع للذات المتلبس بالمبدأ بعنوان المتلبس الذي ينبغي ان يكون موضوعاً له للمشتق اذ لو صح تجرد كان مساوقاً للصحة وضع اللفظ في مثل كلمة الأفعال والأسماء المشبهة بها لكل من صدر منه الفعل ومن صدر منه سابقاً او سيصدر منه في الاستقبال وهو خلف فرض مصلحة الوضع اذ الوضع في المشتقات انما هو لبيان اتصاف الذات بها والا يلزم صحة اطلاق القائم على من تلبس فعلا بالقعود باعتبار تلبسه سابقاً بالقيام.

وهذا مما لا يعقل من حال في اللفظ بالوجدان فما هو معروف عند القوم من النزاع في المشتق انما هو في مقام الحمل على الذات في القضايا الحملية بمعنى انه هل يمكن ان يقال زيد قائم باعتبار تلبسه سابقاً بالقيام أم لا والقائل للصحة يلتزم مذهبا بان زيد في حال عدم اتصافه بالمبدأ مع اتصافه سابقاً به هو مصداق لذلك في الحمل والثاني يرى في صحة الجري التلبس الفعلي والا فكل يعتقد وضع اللفظ للاعم من المتلبس والمنقضي فافهم.

والتحقيق في محل النزاع ان يقال ان المشتق على ثلاثة اقسام: الاول اسم الفاعل المصوغ من الأفعال المتعدية كضارب

وخامس المشتق الاسم المفعول الثالث الاسم الفاعل من الفعل اللازم وكل وصف اشتق من صيغ من الفعل

اما الأول فالظاهر أنها موضوعة لحالة التلبس وموجوده ولكن فيه إشعار من التلبس فقولك هذا اسم قتال معناه عليه اسم للقتل مع قطع النظر من تحقق القتل منه في الخارج فلو لم يتحقق منه القتل لصح اطلاق القاتل عليه بلا اشكال.

واما القسم الثاني فهو موضوع للاعم من المتلبس بدليل صحة اطلاق المقتول والمضروب على من تلبس بالضرب والقتل وانقضى عنه المبدأ حقيقة بلا لحاظ عناية وعلاقة. واما القسم الثالث فهل موضوع لخصوص المتلبس كما يدل عليه موارد استعمال هذه الصيغ على كثرتها وتنوعها فلا يقال لمن تلبس بالعلم والبياض والنقص وانقضى عنه المبدأ عالم وأبيض و هذا هو السر في تشتت القائلين بالخصوص المتلبس في المسألة والتفصيل عند بعض والتقسيم مطلقا.

والدليل على صحة ما ذكرنا مراجعة اطلاق أهل اللسان هذه الالفاظ في موارد الاستعمالات بلا قرينة كما لا يخفى على من تتبع في لغة العرب وبيان كلامهم.

قوله: وفيها ثمرات أو يد بالتقييد اه توضيحه ان التقييد في جملة زيد ليس بقائم يتصور في ثلاثة مواضع الاول التقييد في طرف الموضوع الثاني التقييد في طرف السلب الثالث تقييد المحمول فعليه لو كان التقييد في طرف المحمول أعني الموضوع لصح الاخراج ولو كان في طرف السلب كما هو غرض المجيب فلا وكذلك لو كان التقييد في طرف المحمول عنه.

قوله: والا لكان العرض العام داخلا في الفصل اه فلقائل أن يقول من اين علم ان الفصل انما هو مجموع معنى المشتق وانه بسيط بحسب المفهوم حتى يرد ذلك لم لا يجوز ان يكون معناه مركبا ويكون الفصل هو جزء من معنى المشتق أعني النطق المستفاد من قولك فالحق الذي يراد منه [illegible] لا مطلق النطق هل فيه محذور ولو كان كان الامر كذلك فافهم.

قوله: بان المحمول ليس مصداق الشيء وهو الذات مطلقا اه مضافا على ما ذكره فقولنا المفعول يلزم أن يكون وضع المشتقات عاما والموضوع له خاصا اذ لا جامع بين الكلي والجزء وسائر الادوات الحكمية اذ لا اشتك

ان الذات في كل مورد من الحمل شيء غير الآخر فافهم جيدا.

قوله: الماهيتر انه وقع الخلاف في أن الفاظ العبادات اسام لخصوص الصحيحة او للاعم منها. حاصله ان هذه الالفاظ المستعملة في لسان الشارع في غير معانيها اللغوية على المشهور هل كانت موضوعة للصحيح أو للاعم وان كان في مقام المطلوبية يكون المطلوب دائما هو الصحيح اذ المطلوبية شيء ومقام الوضع شيء آخر فيه أقوال قول بالصحيح مطلقا وقول بالأعم مطلقا وقول بالتفصيل بين الأجزاء والشرائط وقول التفصيل بين الفاظ العبادات والمعاملات ولا يخفى وضوح جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية.

واما على القول بالعدم ففيه اشكال وغاية ما يمكن ان يقال في تصوير النزاع ان العلاقة المعتبرة بين المعنى اللغوي والشرعي التي اعتبرها الشارع بينهما هل اعتبرها ابتداء بين المعنى اللغوي والشرعي الصحيح أم لا بل اعتبرها بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي الأعم فعلى الاول يكون استعمال هذه الألفاظ في الاعم بتبع استعمالها في الصحيح وبلحاظ المناسبة بينه وبين الصحيح فيكون استعمال هذه الالفاظ في الأعم مجازا من باب سبك المجاز من المجاز وعلى الثاني يكون من باب استعمال المطلق في المقيد بتعدد الدال والمدلول.

ثم يمكن ان يقال بعدم استلزام الاستعمال على الوجه الاول في الاعم لعدم صحة سبك المجاز عن المجاز والا يلزم صحة استعمال كل شيء في كل شيء ولو بالوسائط فافهم. فالحق أن يقال أن الاستعمال في الاعم في الوجه الاول يكون ادعاء وتنزيل الفاقد منزلة الواجد وليس هو من باب سبك المجاز عن المجاز ولكن على كل حال يكون استعمال هذه الالفاظ في الاعم على القول الاول وفي الصحيح على القول الثاني محتاجا الى قرينتين إحديهما صارفة عن معنى اللغوي وثانيهما معينة للآخر الذي هو غير المجازي الاول فافهم.

ولا يخفى أن تصوير النزاع وان كان بمكان من الامكان ولكن اثباته دونه خرط القتاد كتب ١٦ شعبان ١٣٤٣

قوله: وقد اتضح بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب الى الباقلاني اه اي وقد ظهر من مطاوي ما ذكرنا تصوير النزاع على مذهب الباقلاني القائل بأن الفاظ العبادات والمعاملات ما نقلت عن معانيها اللغوية ولا استعملت في غيرها حتى مجازا بل هذه الألفاظ تستعمل دائما في معانيها اللغوية وانما الاحتياج الى القرينة في تعيين المراد من الافراد لا المعنى اللغوي فتصوير النزاع ان القرينة التي جيئت بها اولا لتعيين المراد

الأفراد هل كانت داخلة على الفرد الصحيح ثم استعملت تلك الألفاظ في الأعم الفرد الصحيح أم بالعكس فيكون استعمال تلك الألفاظ في كل من الصحيح والأعم مع القرينة المعينة للمراد من باب تعدد الدال والمدلول.

قوله: إن الظاهر أن الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية وتفسيرها بإسقاط القضاء اه واحتملوا أن الصحة في محل النزاع قد اختلف في معناها فقال جمع من الفقهاء الصحة بمعنى إسقاط الإعادة والقضاء، وقال جماعة من المتكلمين الصحة بمعنى موافقة الأمر والحق أن لها معنى واحدا وهو التمام المعبر عنه بالفارسية (درست) وتعدد التفاسير إنما هو من لوازم المعنى لا نفس المعنى والاختلاف في تفسير الصحة بلا زمانها مع أن كل التفاسير لوازم لها إنما هو بحسب اختلاف الأغراض والأنظار.

قوله: الحادي عشر: الحق وقوع الاشتراك للنقل والتبادر وعدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد

الاشتراك على وجهين: الأول: أن يطلق اللفظ ويراد منه كل ما كان على زنة تلك اللفظة كان يقال ضرب فعل ماض ويراد منه كل ما كان على هذه الهيئة مهملا كان أو موضوعا. الثاني أن يطلق ويراد منه كل ما كان على زنة تلك اللفظة لكن لا مطلقا بل بشرط دلالتها على المعنى وهذا أخص من المعنى الأول إذا عرفت ذلك فاعلم أنه يمكن استعمال الطبيعة من باب أن يدل الالف والنون على فردين من طبيعة اللفظ بما هما يدلان على المعنى فيقال: زيدان ويراد من الالف والنون فردين من طبيعة لفظ زيد بما هي تدل على المعنى فلا يحتاج إلى التأويل بالمسمى كما لا يخفى.

نعم ثم اعلم أنه لا فرق في الامتناع بين استعمال لفظ المشترك في المعنيين أو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لأن مناط الامتناع أعني فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون على مختار المصنف أو لزوم وجود في اللفظ الواحد تقتضي إذا استعمل في المعنيين على الحقيقة يجري في كلا المقامين كما هو واضح لا سترة فيه نعم قوم بعض أجلاء العصر التفكيك في بين المقامين فقال إنا لو قلنا بعدم جواز استعمال لفظ المشترك في المعنيين لا نقول بعدم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لأن وضعها الحقيقة والمجاز متقابلان فإذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لزم اجتماع الوصفين المتقابلين بخلاف الحقيقتين فإن بين وصفيهما لا يكون تقابلا أصلا.

وفيه أولا أن الأوصاف على قسمين: قسم منها متأصل لها وجود مستقل خارجي كالبياض والسواد وقسم منها ليس كذلك بل لها وجود انتزاعي وليس لها تأصل أصلا كالفوقية والتحتية والذي لا يمكن اجتماعها في محل واحد إنما كان كالأول لا الثاني وما نحن فيه أعني وصفي الحقيقة والمجازية من قبيل الثاني فلا بأس باجتماعها في محل واحد وثانيا بالنقض باستعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيين لأن الوصفين الحقيقيين أيضا متقابلان لكونهما متماثلين فلا يمكن اجتماعهما كما لا يخفى.

في المشتق - الثالث عشر: أنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعم ما انقضى عنه على أقوال. قيل النزاع في المشتقات ليس لأجل الاختلاف في مفهومها بل الاختلاف إنما نشأ من الاختلاف في كيفية الحمل وعدم الاطلاع لها. فإن المفهوم أحد الانتزاع فيه أصلا بل النزاع إنما هو في كيفية الحمل وصدقه على الذات فإن القائل بكونه حقيقة في المتلبس فقط يقول إن حمل المشتق على الذات إنما هو حمل هو هو وهو يتحقق مادام الوصف باقيا كحمل الجوامد على الذات مثل هذا حجر ومن يقول بكونه حقيقة في الأعم من المتلبس يقول إن حمل المشتق على الذات إنما هو حمل ذو هو وهو يتحقق إذا تلبس الموضوع بالمبدأ في زمان.

وفيه أولا أن هذا منافي لما صرح به القوم في المقام وثانيا أنه خلاف التحقيق بيانه يتوقف على رسم مقدمتين الأولى - أن الحمل على قسمين أولي ذاتي وشائع صناعي وهو حمل هو هو. الثانية أن حمل ذي هو ليس حملا في مقابل حمل هو هو فإنه كما كان نسبة إلى الموضوع من باب قيام العرض بالمعروض كالسواد والبياض للجسم بانتزاع وصف منه أو انضمام كلمة ذي حمل على المعروض فحمل ذو هو هو هو فإن بين العرض والمعروض فرقا بين الجوامد والمشتقات.

ومما يدل على ذلك ما حكي عن شارح الإشارات فإنه بعد تقسيم الحمل قال: ثم إن هنا قسما آخر من الحمل بانضمام كلمة ذي أو انتزاع وصف منه يحمل على المعروض كالبياض والسواد فلا يتوهم أن الحمل الاشتقاقي وذي هو في مقابل الحملين لأن الأول واحد مع أنه في محل النزاع في أنه هل هو كلي أو جزئي. ولبعض الأفاضل هنا حل الإشكال بنحو آخر وهو أنه لما كان للزمان هيئة في اتصاله لا جرم يكون له وحدة عرضية فيصح حمل المشتق بعد انقضاء

على الجزء المنقضي من الزمان بلحاظ كون زمان الانقضاء وزمان التلبس كأنهما ذات واحدة لأجل تلك الهيأة الاتصالية الموجبة للوحدة العرفية فلهذا يقال إذا قتل زيد في صبح يوم في عصره هذا مقتل زيد أو زمان قتله وإن أبيت فلا اختصاص للإشكال بخصوص اسم الزمان بل يرد الإشكال في كل مشتق يجري على الزمان كالمنقضي والمتقدم ونحوها.

وفيه إما عن الأول فنقول إن كون الزمان واحداً بالوحدة الاتصالية لا يقتضي أن يكون جزء اللاحق و السابق واحداً حقيقة إذ من الواضح بالوجدان انقسام الزمان بأمور متباينة بالهوية غاية الأمر لنا أن نلاحظ الأمور بالوحدة الاتصالية ثم إن نظرنا الى الهويات التفصيلية من حيث الهويات لا شك في عدم صحة الإطلاق على الجزء الغير المتلبس بالمبدأ لأن هذا الجزء مباين للجزء المتلبس وإن نظرنا الى الوحدة الاعتبارية فمع أنه لا شك في صحة الإطلاق على الجزء المنقضي لكن التلبس حينئذ وانقضاؤه في الحقيقة لأن بعد الوحدة الاعتبارية يكون ما فرضه المتكلم واحداً شيء وشخص واحد متلبس بالمبدأ حقيقة وليس إذن فرد غير الفرد المتلبس الحاصل إن نظرنا إلى الوحدة الاعتبارية كما أن الذات تكون باقية كذلك يكون التلبس أيضاً باقياً حقيقة ولا يعقل حينئذ الانقضاء فافهم.

قوله: وإرادة خصوص الصحيح من المطابقة للأدلة اه لا يخفى ما فيه توضيح الحال يتوقف على بيان مقدمة وهي أن إثبات الآثار والخواص للأشياء عند الشك إنما يكون بنحو الاقتضاء لا العلية سواء كان من قبيل الماهيات أم غيره. إذا عرفت هذه المقدمة الواضحة فنقول لا يجوز أن يكون إثبات بعض الآثار للمسميات من هذا القبيل بل لا بد أن يكون على هذا المنوال جرياً على [illegible] العرف فعلى هذا لا يخفى هذه الآثار للصحيح لكي يثبت المصنف وما يدل على المدعى بالصراحة قوله تعالى: أقم الصلاة إن الصلاة تنهى اه

تقريب الاستدلال يتوقف على رسم مقدمات الأولى أن الصلاة الناهية في الآية عين الأولى بحسب العرف والبيان الثانية أن النهي عن الفحشاء بالفعل إنما يكون إذا صحت الصلاة تمام شرائطها بالفعل ومنها قصد الموجب الثالثة أن قصد الترتيب لا يمكن أخذه في موضوع الأمر إذا عرفت هذه المقدمات

علمت أن المراد من الصلاة الأولى هي المؤثرة بالاقتضاء والناهية عين الأول فيثبت المطلوب فافهم.

قوله: استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة اه فيه أن هذا بناء على ما سبق من تصوير الجامع من أن الصلاة موضوعة للصحيح الشامل لكل ما له الأثر لا فرق في ذلك بين أنواع الصلاة وأقسامها المعهودة في الشريعة فعلى هذا كيف يحمل الصلاة في قوله لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب مع أنها تشمل صلاة الغرقى على نفي الذات والحقيقة مع أن حمل الكلام على الحقيقة يحمل المنع فافهم.

معرفت [illegible] غاية الأمر شيء زائد نعم لو حمل عدم صحة السلب عن الصحيح بالحمل الأولي الذي مناطه الاتحاد في المفهوم صح الشك. لا يقال لم يقل المصنف صحة سلب الحمل عن الأعم لأنا نقول لأنه إقرار بتعويض الجامع من صحة السلب مع أنه يناقض ما قلنا سابقاً من عدم إمكان فرض الجامع للأعم فافهم.

قوله: المسببات اه المراد من المسببات في البيع مثلاً الملكية التي هي عين التمليك لأنها متحدة معه ذاتاً وإن تغايرا اعتباراً. (قوله والاختلاف بين الشرع) ما حاصله دفع الإشكال الوارد في المقام تقريره أن لازم الصحة يختلف لأن الأثر بالفعل عند العرف شيء وقد يكون عند الشرع أمر آخر، وحاصل الجواب واضح لا يحتاج الى البيان.

إن ذلك تخطئة وعدم إمضاء إنما يصح في الأمور الواقعية المتأصلة لا في الأمور الاعتبارية لأن الأمور الاعتبارية تحصل بمجرد اعتبار المعتبر ولا ينبغي التخطئة في الملكية والحرية والزوجية وأمثال ذلك من هذا القبيل فكيف يصح للشارع تخطئة العرف في بعض ما اعتبره العرف هذا الاعتبار والدليل على اعتبارية ذلك أمور:
الأول تعلق الملك بالمعدوم فإنه لو كان الملكية من الأمور المتأصلة من الأعراض لم يصح تعلقها إلا بالموجود.
الثاني أن اللفظ كقولك بعت وأشباهه لا يكون علة لوجود المعنى المتأصل فلا بد أن يكون المعنى المتحقق بعده اعتبارياً الثالث أن الأمور الواقعية لا معنى للاختلاف فيها أصلاً مع تحقق الاختلاف كما لا يخفى فإن قلت نعم كذلك لكن ليس الملكية ونحوها اعتبارية بمعنى أنها تابعة لإرادة العرف مطلقاً كيف ما اعتبر بل لا بد من مصحح للاعتبار وإلا لصح اعتبار الملكية بدون هذه الأمور مع بداهة خلافه ومصحح الاعتبار ليس إلا هذا ولكن لعله للشارع زيادة بصيرة في وجود المصالح والمعاملات نسبة الى العرف تخطئة يكفي عن عدم وجود مصحح الاعتبار

في البين، وهذا معنى تخطئة الشارح لا يقال لا ثمرة للنزاع لأن الفرد من الملك بالاطلاق وعدم رجح أمر
بيع الملك على كلا القولين كما يشير إليه المصنف لانا نقول إن كان هذا متفق عليه تم الاشكال لكن أكثر العلماء
ذهبوا على عدم الملك على الصحيح كالعبادات أنها مشتركة بين المعنيين المتقابلين. وأما قوله: ليس بين
العلم والجهل تقابل إن أريد عدم وجود التقابل الاصطلاحي فلا يفيد للمعنى إذ
عدم وجود التقابل الاصطلاحي لا تستلزم عدم تحقق التعاند وإن أريد التعاند فلا شبهة في تحقق
التعاند مع أن جل الحكماء قالوا ان بين الجهل والعلم تقابل.

وثانيا - ان وجود الجهة الجامعة لا يكون علة لوضع اللفظ له بل هذا مصحح للاستعمال وثالثا - لو سلمنا ذلك
فيلزم أن يكون لفظ جون موضوع مثلا لمطلق اللون فيصح استعماله في كل لون من الألوان فافهم.

قيل الوضع جعل الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى نفي المشترك يتصور جعل الملازمة الذهنية على ثلاثة
أقسام:

الاول حصول ملازمة واحدة بين اللفظ والمعنيين الثاني حصول ملازمة واحدة بين اللفظ وأحد المعنيين
على البدل، وهذا ان ظهر بعد ما عرفت من أن الوضع جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى إذ ح يكون احد المعنيين
أو بالمعنيين مجموعا موضوعا له لا أمر ح ملازمة واحدة والثالث حصول ملازمتين بين اللفظ والمعنيين فيلزم
بمجرد اطلاق اللفظ الانتقال الى المعنيين في عرض واحد وتوجه النفس الى المعنيين في آن واحد وهو محال
فعلى هذا يمتنع تحقق الاشتراك الا ان نقول الاعلى خصوص المتلبس به في زمان النطق أو التلبس.

والدليل على الأول أيضا عدم أخذ زمان النطق في مقام انطباق المشتق. أحدهما: الأول يلزم أن يكون معنى
كان زيد ضاربا أو سيكون ضاربا مجازا الثاني - يلزم ان لا يصح اسناده الى نفس الزمان والمجردات وذات
الباري تعالى لأن زمان النطق ليس ظرفا لنفس الزمان والمجردات وذاته تعالى اذ معنى قولك زيد ضارب
ح ان زيدا تلبس بالضرب في زمان النطق فلا يعقل في جري المشتق على الزمان في ذات الزمان يتصرم وكل المجردات
وذاته هذا المعنى كما لا يخفى.

وكذلك لا يعقل أخذ زمان النطق في منع القضايا التي ليس النظر فيها الى الزمان اصلا لا خصوصا ولا عموما

مثل الانسان ناطق والنار محرقة والشمس مشرقة وبهذا الجواب بعينه يظهر بطلان الثاني أيضا أعني كون
زمان التلبس مأخوذا في مقام الانطباق لأن تلبس الزمان والمجردات وذاته تعالى بالمبدأ لا يكون في زمان من
الأزمنة مطلقا سواء كان زمان النطق أم لا. إذا عرفت هذا فالتحقيق أن يقال في تحرير محل النزاع ان مفهوم المشتق
هل هو منتزع مفهوم لا ينطبق حقيقة إلا على خصوص المتلبس في مرحلة تلبسه زمانا كان أم لا أو الأعم منه ومن المنقضي
فافهم واغتنم.

قوله: يكون وجوبه نفسيا تعيينيا أه هذا اذا قلنا بان الواجب النفسي ما كان الشيء واجبا لا لواجب آخر
والغيري ما كان واجبا لواجب آخر. وأما على مختاره قدس سره من ان الواجب النفسي ما كان وجوبه لما حسنه
نفسي والغيري لا يصح لأن المفروض ان وجوبها ليس لما هي حسنة في نفسها.

قوله: فلت اذا احدى من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة اه حاصله انه لا يتصف بالوجوب كل مقدمة لأنه
أخذ من قبلها قدرة خاصة فلأن بدخل الوقت كي يصح بناء ما يصح وجوبها. ان قيل اذا علم المكلف بالقدرة
في الوقت قبل الوقت يلزم صحة اتيان المقدمات كذلك لأن المفروض ان المكلف علم بحصول القدرة الخاصة
قلنا ليس الأمر كذلك لأن المقدمة المتصفة بالوجوب هي المقدمة الموجودة من قبل القدرة الخاصة أي الناشئة منها
فيلزم ان تكون وجودها في الوقت كي يصدق هذا العنوان فيكون الواجب المقدمة الناشئة عن القدرة الخاصة.

ان قيل اذا كان وجوب المقدمة مطلقا وفيما الناشئة عن القدرة الخاصة فلا محالة يصح اتيان مقدمات المقدمة
قبل الوقت بنية الوجوب إذ المفروض مطلقية وجوب المقدمة لمطلقية وجود ذيها يجب عليه تحصيل ما يتوقف عليه
المقدمة قبل وقت المقدمة ومع عدم حصول ما يتوقف عليه المقدمة في وقتها مع أنهم لا يلتزمون به.

قلنا ليس كذلك لان المقدمة انما تتصف بالوجوب اذا نشأت عن القدرة الحاصلة في الوقت بطبعها لا بمجرد القصد
عن مقدمة المقدمة فيبقى ذلك، ولقائل أن يقول في لوصل المكلف كذلك مثلا ان المكلف لو حافظ على الماء الموجود
في الوقت حتى اذا دخل الوقت يلزم أن لا يصح الوضوء منه لأن الوضوء لم يكن ناشئا من القدرة الطبيعية بل لابد
من اراقة الماء ولو تمكن تحصيل الماء يتوضأ ولا نزاع أنهم لا يلتزمون به ولو صحت ذلك بأن المقدمة انما تتصف
بالوجوب إذا نشأت من القدرة الخاصة سواء حصلت بالطبع أم لا.

وأنت بعد ما عرفت من عدم إمكان التفصي عن هذه العويصة بالتعلق بالمعلق ولا بالواجب المشروط على ما ذكر. اعلم أن هاهنا مسلكًا آخر لتصحيح المرام ودفع الإشكال. بيانه أن الإنسان يجب بفطرته بل كل حيوان بفطرته يحب كل ما يجده ملائمًا إلى جوهر ذاته أو قوة من قواه بل كل ما هو يلائم ذاته أو قواه محبوب عنده بحب الفطري لا أنه بعد تصوره ملائمته أو قوة التصديق به يكون ذلك محبوبًا له كي يكون للتصور أو التصديق دخل في الحب بل المحبوب محبوب ذاتًا وفطرة.

نعم بالتصور والتصديق يتشخص ذلك المحبوب الكلي ويتعين بعدما لم يكن متعينًا وكذلك الإنسان يحب كل ما هو مقدمة لما يلائم ذاته أو قواه وليس هذا الحب معلولًا لذلك الحب الذاتي ولا الحب الذاتي متوجهًا أو معلولًا للحب إلى المقدمة بوجه عند الحب الذاتي ولا يمكن من دون أن يكون بينهما علية ولا معلولية والمحبوب إذا تشخص لم يكن في النفس مانع ومزاحم من إيجاده في نظر الفاعل لا محالة يتوجه الفاعل بسببه وهو معنى الجزم فالحب مع الجزم معدة لحصول الإرادة في النفس وبحصولها يوجد الفعل في الخارج.

فإذا فرض تقدم المقدمة بالوجود على ذيها وكذلك الحب إلى المقدمة يتقدم على حب ذيها أعني الإرادة هذا على الأكثرية. أما الشرعية أعني الحب للفعل الخير فلا بد أن يكون المسبب لها إيجادها من الغير بجعل الداعي إليها وإذا فرض تقدم المقدمة بالوجود على ذيها فإرادة الفاعل للمقدمة متقدمة على إرادة ذيها كما عرفت سابقًا يجب أن يتقدم البعث إلى المقدمة قبل البعث إلى ذيها فإن إيجادها من الغير كوجودها من الغير.

ويحصل من مطاوي ما ذكرنا أن وجوب كل مقدمة سابق على وجوب ذيها فلا يمكن اتصافها بالوجوب على اتصاف ذيها بالوجوب بل الأمر بالعكس. لا يقال بناء على هذا لم يبق أن وجوب المقدمة تبعي لا ذاتي. لأنا نقول المراد من التبعية ليس بمعنى أن وجوب المقدمة يترشح من وجوب ذيها لما عرفت استحالته بل المراد منه أن غاية إيجاب المقدمة التوصل إلى ذيها لا أن إيجابها إنما هو لأجل شيء فيها.

لا يقال بناء على ما ذكر يلزم أن لا يكون عقابًا على ترك ذي المقدمة إذا عصى المكلف بترك المقدمة لعدم البعث بالنسبة إلى ذيها في ظرفها لأنا نقول العقاب إنما هو لأجل إنما هو نقض البعث وتفويت الغرض المعلوم وهو خروج عن ذي الرقبة ويعاقب عليه أما الحب فليس إلا من ذاتيات النفس لا فعالها الامتثال إلا النفس لا أثر لو كان له علة يوجد بها فلا

يخلو إما أن يكون العلة الأمر الخارجي أو الالتزام الحاصل من الأمر الخارجي أو تصور الأمر الخارجي. أما الأول فهو معلول للحب. أما الثاني فهو أيضًا معلول للحب بواسطة ذلك الأمر الخارجي وأما الثالث فهو مخصص للحب الكلي لا علة له. وأما الحب إلى المقدمة فمنشأه أيضًا النفس وهو ذاتي لها فليس كل منهما معلولًا للآخر ولا علة له فافهم.

قوله: وأما في الثاني فلأن المقيد اه. ولا يخفى عليك أنه لو كان المراد من الإطلاق بالنسبة إلى المادة إطلاقها من حيث وقوعها على صفة المطلوبية مع وجود قيد الهيئة وعدمه كأن يقول يجب الصلاة إن دخل الوقت والمقصود منه أن دخول الوقت قيد للوجوب لا للواجب فإطلاق المادة أعني الصلاة يعني وقوعها على صفة المطلوب تعلق الطلب بها والمقصود منه أن تعلق الطلب موقوف على حصول القيد فما لم يحصل القيد كيف يمكن اتصافها مع عدم تعلق الطلب بها كما لا يخفى.

هو حمل الألفاظ الواردة في كلام الشارع على المعاني الشرعية على القول الذي مضى ذكره وهذا لا فرق فيه بين حصوله في خصوص لسان الشارع أو الأعم من لسانه ولعل الأمر بالتأمل إشارة إلى هذه النكتة فافهم.

قوله: وأما الثمرة اه ما حاصله أن ثمرة النزاع في هذه المسألة هي حمل هذه الألفاظ إذا استعملت بلا قرينة على المعاني الشرعية على القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة وعلى المعاني اللغوية على العدم. بيانه أن الألفاظ المستعملة في كلام الشارع على القول بالثبوت لها ثلاث حالات: الأولى أن يعلم تقدمها على زمان ثبوت الحقيقة الشرعية. الثانية أن يعلم تأخرها. الثالثة أن لا يعلم ذلك وعلى التقدير تحمل على المعاني الشرعية وعلى الأولى تحمل على اللغوية وعلى الثالثة ما مضى ذكره انتهى ما حاصل كلامه قدس سره.

وفيه أن مجرد عدم ثبوت الحقيقة الشرعية لا يجدي في لزوم حمل الألفاظ المستعملة في كلام الشارع على المعاني اللغوية إذ من الجائز أن يكون استعمال الألفاظ المجردة عن القرينة مجازًا مشهورًا بالنسبة إلى المعنى الشرعي فمع لا يصح ترجيح الحقيقة عليه فتحصل أنه لا يصح إطلاق القول بحمل هذه الألفاظ على المعاني اللغوية على عدم الثبوت وينبغي أن يقال إذا لم يثبت الحقيقة الشرعية لا يلزم حمل الألفاظ المستعملة في كلام الشارع على المعاني الشرعية عند إطلاقها لا أنه يلزم حملها على المعاني اللغوية فافهم.

قوله: وفيما إذا جهل التاريخ ففيه إشكال اه إذا علمنا بأن معاني هذه الألفاظ صارت مأمورًا

بها في شرعنا أما إذا قلنا بأنها كانت مأمورا بها في الشرائع السابقة كما يدل عليه بعض الآيات فليس لادعاء الحقيقة الشرعية مجال ولا في الأدلة التي ذكروها لإثبات الحقيقة الشرعية دلالة لإثبات كلامه.

وفيه أن كون معاني هذه الألفاظ مأمورا بها في الشرائع السابقة لا يقتضي وضع خصوص هذه الألفاظ بإزائها في تلك الشرائع ودعوى الحقيقة الشرعية وعدمها إنما هو في وضع خصوص هذه الألفاظ بإزاء هذه المعاني في شرعنا وعدمه لا في ثبوت أصل معاني هذه الألفاظ في قبل أم بعد فعلى القول بثبوت معاني هذه الألفاظ في الشرائع السابقة لدعوى الحقيقة الشرعية وعدمها مجال واسع كما لا يخفى.

ثم إنا عبرنا عن قول المصنف أعني كون معانيها مستحدثة في شرعنا. بكون معاني هذه الألفاظ كانت مأمورا بها ولم نقل بكون معانيها مجعولة في شرعنا) كما هو الظاهر من العبارة إذ لا معنى لجعل المعاني التي هي ماهيات لأن الماهيات في أنفسها أمور في حد ذاتها ليست إلا هي لا مجعولة ولا غير مجعولة لا مركبة بالجعل لا تركيبا ولا بسيطا كما لا يخفى.

قوله: ومع الغض عنه فالإنصاف أن منع حصوله اه. حاصله أنا إذا أغمضنا النظر عن ثبوت معاني هذه الألفاظ في الشرائع السابقة فدعوى ثبوت الوضع في خصوص لسان الشارع بعيد جدا نعم حصول الحقيقة الشرعية في الأعم من خصوص لسانه ولسان تابعيه قريب. وفيه أن هذا لا يفيد في مقام الثمرة للمسألة لأن ثمرة ثبوت الحقيقة الشرعية للمعنى الحقيقي ولكن تقدم المناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي مانع عن اقتضاء المقتضي والقرينة توضح المانع فافهم.

قوله: وكون استعماله اه حاصله دفع الإشكال الوارد في المقام بيانه أن الاستعمال في المرتبة الأولى ليس حقيقة ولا مجازا أما أنه ليس حقيقة لأن الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له ومقتضى أن الاستعمال في مرتبة متأخرة عن الوضع وفيما نحن فيه ليس الأمر كذلك لأن الوضع صار بالاستعمال فيه بعد موضوعا لم يميزه الاستعمال.

وأما أنه ليس مجازا [illegible] حاصل الجواب أنا نسلم أن هذا الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا ولا يضر هذا بما نحن فيه وإنما يضر بما نحن فيه لو لم يكن الاستعمال بهذا الوجه صحيحا وليس الأمر كذلك فإنه لا شك في صحة هذا

الاستعمال لأنه لا يستقبحه الطبع وهذا هو مناط صحة الاستعمال لا غير كما في استعمال اللفظ في نوعه أو شخصه أو مثله. حاصل كلامه ولكن إذا قلنا بأن الوضع هو الاعتبار فلا يرد إشكال أصلا لأن الاعتبار مقدم على الاستعمال رتبة فيكون الاستعمال على وجه الحقيقة كما لا يخفى.

قوله: إذا عرفت هذا فدعوى الوضع اه: حاصله إنك بعدما عرفت من تصوير وضع التعيين بالمعنى الذي ذكرناه وصحة الوضع كذلك فدعوى وضع الشارع هذه الألفاظ لهذه المعاني الشرعية على هذا النحو قريبة جدا ومما يدل على هذه الدعوى إنه لا مناسبة بين المعنى الحقيقي للصلاة مع معناها الشرعي على الوجه المعتبر في الاستعمالات المجازية فإن صرف استعمال شيء على شيء لا يصحح استعمال اللفظ الموضوع للمتحول على الثاني فافهم.

قوله: وهذا كله بناء على كون اه. حاصله إن دعوى الوضع التعييني بالمعنى الذي عرفت أو بغيره من سائر أقسام الوضع إنما يصح دعواه إذا كان كذلك.

قوله: فافهم: لعله إشارة إلى دفع الإيراد الوارد على قوله بنفسه في قوله فإن هذا التقييد إنما جيء به لإخراج المجاز على القول المشهور من أن دلالة اللفظ على المعنى المجازي إنما هي بالقرينة بيان الإيراد إنه يمكن أن يقال إنا لا نسلم أن الدلالة في المجاز مستندة إلى القرينة بل إنما هي لأجل نفس اللفظ إلا أن القرينة حفظ ولا به وبالقرينة بل القرينة إنما جيء بها لا يحصل للمخاطب من العلم بالقرينة العلم بدلالة اللفظ على المعنى المجازي كما أن في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي يكون العلم به لأجل العلم بالوضع فعلى كل حال الدال هو اللفظ غاية الأمر الدلالة في المجاز لأجل العلم بالقرينة وفي الحقيقة لأجل العلم بالوضع ومما يدلك على ذلك استعمال القرينة في معناها الحقيقي ولو كان الدال القرينة لما صح ذلك بيان الدفع.

إن المراد من كون الدلالة في المجاز لأجل القرينة ليس على ظاهره حتى يرد ما ذكره القائل بل المراد أن فعلية دلالة اللفظ على المعنى المجازي إنما هي بالقرينة وليس كذلك في الحقيقة بل الفعلية فيها إنما حصل العلم بالوضع بيانه: إن اللفظ بعد تقييده للدلالة على المعنى يوجد بينهما مناسبة وبعد المناسبة يوجد مناسبة أخرى بينه وسائر المجازات فيكون نسبة اللفظ بالذات نسبة مجازية [illegible] عن المناسبة الأولى فإذا

اللفظ ينصرف وجه اللفظ إلى الأول ويكون هذه المناسبة الأولى التي هي كالعلة بالنسبة إلى الثانية
مانعة من انصراف وجه اللفظ إليهما فإذا أتى بالقرينة يكون مانعة من انصراف وجه اللفظ إلى الأولى
ولهذا سميت القرينة صارفة فتحصل من هذا البيان أن المقتضي للدلالة المجازية يحصل بوضع اللفظ.

قوله: التاسع انه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية اه: حاصله إن الأصوليين اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بمعنى أن هذه الألفاظ المستعملة في غير معانيها اللغوية هل صارت حقائق شرعية في لسان الشارع في هذه المعاني المستحدثة بأحد أقسام الوضع أم لا وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بد من بيان أقسام الوضع في الجملة
فنقول ان الوضع إما أن يكون تعيينيا أو تعينيا والأول إما أن يكون بإنشاء الواضع بأن يصرح بوضع اللفظ للمعنى مثلا بأن يقول وضعت اللفظ بهذا المعنى وإما أن يكون بوضع اللفظ للمعنى لكن لا بالتصريح بل بطريق استعمال اللفظ
في المعنى الذي أراد الواضع وضع اللفظ له.

ثم لا بد للواضع ح من قرينة تدل على أن هذا الاستعمال هو الوضع بل إنما يدل اللفظ بمعاونة القرينة غاية الأمر
القرينة في المجاز لا تدل بنفسها على المعنى بل القرينة تدل على أن هذا الاستعمال على نحو الحقيقة وأن الدلالة بالوضع
فقط وفي هذا المقام اللفظ لا يدل على المعنى إلا بالقرينة بخلاف المجاز انتهى حاصل الأمر وقد مر سببه.

لا يقال لا شك أن في مقام الوضع يكون الملحوظ أولا وبالذات نفس اللفظ ويجعل حاكيا بالمقصود عن المعنى وفي
مقام الاستعمال بالعكس بمعنى أن الملحوظ بالذات في مقام الاستعمال المعنى بحيث لا نظر للمستعمل بالنسبة للفظ
أيضا ويكون اللفظ ملحوظا بالتبع فح يلزم على القول بحصول الوضع بنفس الاستعمال أن يكون كل من اللفظ والمعنى
ملحوظا بالذات وغير ملحوظ بالذات وهو محال.

لأنا نقول لا نسلم أن الوضع هو هذا الاستعمال بعينه بل الوضع أمر ملزوم بهذا الاستعمال فهذا الاستعمال من
باب جعل الشيء بجعل لازمه فليس الاستعمال نفس الوضع ليرد ما ذكرت وإما بناء على أن الوضع هو الاعتبار
فالأمر سهل فافهم.

قوله: ثم انه قد ذكروا الاطراد اه: حاصله انه عد الأصوليون من العلامة المميزة بين الحقيقة والمجاز الاطراد
وعدمه بمعنى أن اطراد اللفظ في أفراد معناه علامة وضعه له كاطراد الانسان في زيد وعمرو وبكر وعدم اطراد

اللفظ في افراد معناه علامة عدم وضعه له كالاسد في الشجاع فإنه ليس بمطرد في جميع افراد الشجاع والحق أنه
ليس بعلامة لأن المراد بالاطراد الوضع تلك العلاقة المصححة لاستعمال الاسد في أفراد الشجاع جميع خصوصيات تلك الخصوصية
صحة الاستعمال في المعنى المجازي فيها فلا فرق في اطراد اللفظ في المعنى المجازي والا لزم الترجيح بلا مرجح.

نعم لو أريد بعدم الاطراد عدم الاطراد بملاحظة نوع العلاقة من دون نظر إلى الخصوصية التي هي مدار صحة الاستعمال
لكان له وجه. ثم إن بعض الأفاضل لما لم ينظر إلى ما حققناه لك عدل عن تعبير القوم قال الاطراد على نحو الحقيقة
او بدون تأويل علامة الحقيقة وعدم الاطراد كذلك علامة المجاز وفيه ما لا يخفى إذ الاعتبار بهذا المعنى إنما
يكون بعد العلم بالوضع مع أن هذا الاعتبار إنما جعل علامة لأصل العلم بالوضع فهو هذا الاشكال هو المعين
عنه بالدور فافهم.

قوله: الثامن انه للفظ احوال اه: حاصله انه إذا أطلق اللفظ وتردد أمره بين المعنى الحقيقي وغيره فلا شك
في تقديم الحقيقة ما لم يدل على ارادة غير المعنى الحقيقي دليل، وأما إذا تردد أمره بين أمور كالتخصيص والمجاز
ونحوها فالأصوليون ذكروا للترجيح أمورا لا يصح الاعتماد بواحدها لأنها أمور استحسانية لا دليل على اعتبارها
هذا كله فيما إذا شك في أصل المراد، وأما إذا شك في كيفية المراد مع العلم بالمراد فلا مجال في استعلام كيفية
المراد بتلك الأمور أصلا.

اللازم على القول بالتوقف بأن على حاله ولا مدفع لها بيانه إنه يحتمل أن يكون الشيء الذي له صلاحية
له ان يكون مقدمة للآخر أن يكون موقوفا على ذلك الآخر ويكون ذلك الآخر مقدمة له مثلا لو كان وجود الضد
صالحا لأن يتوقف نفس الضد على عدم الآخر أي يكون عدم الآخر مقدمة له ولا احتياج الاستحالة إلى التوقف الفعلي

قوله: والمنع عن صلوحه اه: حاصله إنه لو قيل ان قولنا في ما تقدم في الجواب عن الدور أن عدم الضد يستند إلى
وجود الضد لو كان وجود مجتمعا مع المقتضي لنفس معناه ولا لازم صلاحية كون عدم الضد في وقت مستندا الى وجود
الضد حتى يرد ما ذكرت فلأن في صدق القضية الشرطية لا يلزم صدق الاطراف كقولنا لو كان وجود الضد
مجتمعا مع المقتضي لنفس معناه صلاحية وجود الضد كذلك إذ من الممكن صدق القضية الشرطية مع كذب الاطراف
كقولك إن طار زيد إلى السماء لا طرح كذب الاطراف والحاصل أنا لا ندعي الصلاحية حتى يرد علينا الاشكال

قوله: وقد يمنع بأنه لا مانعية الضد اه: حاصله هذا جواب عن قوله: والمنع حاصله أنه بناء على ما ذكرت يلزم أن لا يكون الضد مانعاً لوجود الضد ويلزم رفع التوقف رأساً من الجانبين حتى في مانعية الوجود على العدم لأن سبب توقف أحد الضدين على عدم الآخر ليس إلا مانعية الضد لوجود الآخر فإذا ارتفع المانع ارتفع العلية فافهم لا يقال التمانع بين الضدين بديهي لا تقبل التشكيك فالقول بأن وجود أحد الضدين والآخر شبهة في مقابل البديهية لأنا نقول: التمانع على قسمين قسم يكون مانعاً عن وجود الآخر لكن في مرتبة أي يكون المانع مانع في مرتبة المعلول والوجود وهذا القسم من التمانع مما لا نقبل الإنكار بين الضدين.

نعم
وقسم يكون مانعاً عن وجود الآخر لكن في مرتبة علية بحيث يكون عدم جزء العلة ووجود الضد الآخر وهذا إنما يكون في مرتبة علة الآخر لا في مرتبة وجوده وأما المنكر في المقام فهو هذا القسم من التمانع بين الضدين وهذا ليس بديهي البطلان بل كلام بديهي البطلان.

ثم يمكن تحقق التمانع بين علتين ثانيتين بحيث تزاحم أحدهما للأخرى ويصير مانعاً عن وجود معلولها كما إذا غرق ولدان لشخص فإن علة إنقاذ هاتين لهما ولكن قد يكون قدرة عجزه لا يمنع عن إنقاذ الآخر فقد الولد الآخ وفيه تأمل إذ قدرة عجز أحدهما مانع فقصان موقعه عجز الآخر موجب أن لا يكون الآخر علة تامة فافهم.
وقد فرغت من تسويد هذا الجزء ليلة الاثنين من ليلة الثالثة والعشرين من محرم الحرام في مشهد العلوي سنة ١٣٤٣ والحمد لله رب العالمين. عبد الحسين.

ضد الآخر لأجل عدم تعلق الإرادة الأزلية به وإنما تعلق الإرادة بوجود الآخر. والحاصل أن توقف عدم الضد على وجود الضد إنما يصح إذا صح استناد عدمه إلى وجوده وقد عرفت بطلان الاستناد فافهم. فلا دور. لا يقال أن ما ذكرت في رفع الدور إنما يصح إذا انتسب وجود من الضدين إلى إرادة شخص واحد لا بل أنه إذا أراد أحدهما لا يريد الآخر فيصح القول بأن عدم الآخر لأجل عدم المقتضي لوجوده وهو عدم الإرادة ولكن لم لا يصح أن يكون وجود كل من الضدين منتسباً إلى إرادة شخص غير آخر فلا شك في صحة الاستناد عدم الضد إلى وجود المانع لأجل تحقق المقتضي لوجوده وهو الإرادة مثلاً إذا أراد رجل حركة شيء والآخر سكونه فحركة الأول مع عدم السكون وهو إرادة رجل آخر.

لأنا نقول إن ما هنا ليس عدم الضد مستنداً إلى عدم وجود المقتضي لوجوده لأن المقتضي ليس صرف الإرادة بل إنما هي مع القدرة التي ما لا بد نسبت وجود الإرادة ولا شك إن الشيء لا يوجد بمجرد الإرادة إنما توجد مع القدرة ولا شك في حصان القدرة في ناحية عدم الضد إذ لو كانت القدرة هنا لوجد الضد فعلم أنه لا يصح الاستناد وإن تعلق الإرادة به إلى وجود المانع لأن وجود الضد مستند إلى عدم الضد مستند إلى عدم المقتضي على وجوده كما لا يخفى.

توقف
قوله: غير سديد فإنه وإن كان اه: هذا جواب عن قوله ما قيل في التفصي عنه حاصله إن ما ذكرتم وقعتم به الدور هو التوقف الفعلي ولكن الإشكال يكون عدم أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر يلزم الدور وبيانه أن وجود الضد متوقف على عدم ضده كما أن وجود كل شيء يتوقف على عدم مانعه فيكون عدم الضد مقدماً طبعاً على وجود ضده الآخر لكان كونه من عدم المانع ثم لا يمكن أن يكون عدم الضد لأجل وجود المانع لأنه موانع المانع
الضد
لوجود الضد فيكون وجود المانع مقدماً لعدم الضد كما أن كل مانع مقدم لعدم وجود المعلول فيكون عدم الذي فرضته في ما قبل مقدماً لوجود المانع معلولاً لوجود المانع ووجود المانع يكون مقدماً له وهذا هو الدور مثلاً إذا كان عدم السواد مقدماً للبياض لكان عدم المانع فلا بد أن يكون وجود أحدهما مقدمة لعدم الآخر لكان وجود المانع لأن المضادة من الطرفين فيلزم كون البياض أيضاً مقدمة لعدم السواد من باب وجود المانع فعاد دوراً فافهم بخلاف الوقفية إنما في مرتبة واحدة فلا يلزم الدور.

قوله: وما قيل في التفصي اه: حاصله إنا لا نسلم توقف عدم الضد على وجود الضد من باب عدم وجود الشيء لأجل وجود مانعه بل نقول إن عدم الضد لأجل عدم مقتضي وجوده لا أن مقتضي وجوده موجود وعدم الضد مستند إلى وجود المانع كما هو فرض المستشكل فحاصل الكلام إن توقف وجود الضد على عدم الضد فعلي ولكن عدم وجود الضد لا يتوقف على وجود مانعه حتى لا يصح أن يستند عدم الضد إلى وجود مانعه بل إنما يستند إلى عدم وجود مقتضيه هذا الضد المعدوم نعم لو فرض تحقق المقتضي لوجود الضد لصح استناد عدم الضد إلى وجود المانع والحال يمكن أن نقول أن فرض وجود المقتضي كان محالاً لأن عدم وجود الضد عند وجوده.
ثم إن القوم استدلوا على أن ترك الضد مقدمة لفعل الضد بما حاصله أن لا شك بين الضدين معاندة في الوجود

فلابد في وجود أحدهما من عدم الآخر لأن وجود أحد الضدين مانع عن وجود الآخر ولا شك إن عدم المانع من المقدمات فعدم الضد مقدمة لعين الآخر انتهى الاستدلال.

قوله: وهو توهم فاسد اه: واعلم ان هذا الاستدلال مخدوش أما أولاً فلأن الاستدلال إنما يتم إذا كان أحد الضدين مانعاً لوجود ضد الآخر في مرتبة علة فيكون عدم الضد في مرتبة علة وجود الضد الآخر فيكون من باب عدم المانع مع أنه ليس كذلك فإن أحد الضدين مانع من وجود ضد الآخر في مرتبة وجود الضد بحيث يمنع من الاجتماع عرضاً لا طولاً.

والدليل على ما قلنا هو ما نراه بين أحد الضدين وعدم ضد الآخر المعبر عنه بالبديل كمال المناسبة والملائمة مع أنه لو كان عدم الضد مقدمة وجزء العلة وجود الضد لم يكن المناسبة بينهما فهذه المناسبة فيظهر من هذا المناسبة والملائمة ان المتروك أحد الضدين مع ضد الآخر في زمان في مرتبة واحدة لا تقدم الترك على وجود الضد فلا يمكن القول بمقدمية ترك الضد لوجود ضد الآخر.

قوله: فكان قضية المنافات اه: هذا جواب ثاني طريق النقضي عن استدلال القوم تقريره ان مناط حكمكم بمقدمية ترك الضد لوجود ضد الآخر هو ثبوت التنافي في الضدين في الوجود فلم لا تقولون إن عدم النقيض مقدمة لوجود نقيض الآخر مع أن التنافي بينهما أظهر فافهم.

قوله: كيف ولو اقتضى اه: هذا جواب ثالث عن الاستدلال تقريره أن الاقتضاء لو كان متلازماً لأن الأول العينية يعني أن الامر بالشيء نفس أي عين النهي عن ضده والثاني الجزئية الثالث التلازم بمعنى ان الأمر يقتضي بالملازمة للنهي عن ضده الرابع يقتضي على نحو المقدمية بمعنى أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده بمعنى أن النهي عن الضد مقدمة للأمر بالشيء والمراد بالضد هنا الضد المصطلح وهو أي الأمر الوجودي بل مطلق المعاند.

قوله: الثاني أن الجزء اه: اعلم أن المراد بالضد إما الضد العام وهو الترك وإما الضد الخاص وهو الافعال الخاصة المضادة للمأمور به أحد الأضداد وهذا المعنى يرجع إلى الضد الذي جرى في كلام المحقق يجري نزاع العينية والجزئية والتلازم والمقدمية إلا أن عمدة النزاع في الضد العام هو العينية والجزئية والعمدة

في الضد الخاص وهو المقدمية والملازمة ونحن نشرع الآن في بيان استدلال القائلين باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد الخاص على نحو المقدمية لأنه عمدة النزاع في الضد الخاص ولتوضيح العنوان للقارئ لكي تتبين المرام فنقول المثال هو ترك الصلاة وفعل الإزالة وأن الأمر بالإزالة هل يقتضي النهي عن الصلاة أم لا؟

اعلم أن القوم ذهبوا في مسألة توقف وجود أحد الضدين على انتفاء الآخر على أقوال شتى. قيل أن ترك الضد مقدمة لفعل ضد الآخر فقط وقيل بالعكس وقيل أن كلاً من الترك والفعل مقدمة للآخر وقيل ان فعل الضد مقدمة للترك وكذلك الترك مقدمة للفعل وقيل ليس بينهما توقف ومقدمية أصلاً لا من طرف الفعل ولا من طرف الترك وقيل وعمدة القول بين هذه الأقوال هو القول بأن ترك الضد مقدمة لحصول الضد على القول بالملازمة يكون ترك الضد مقدمة واجبة فعل الضد يكون حراماً.

قوله: ثم لا أظنك ترتاب في أن مقدمة المستحب اه: واعلم أن مقدمة المستحب حالها كحال مقدمة الواجب في أن على القول بالملازمة متصف بالاستحباب كذيها بالوجوب ولكن كما عرفت آنفاً وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا تتصف بالحرمة والكراهة أصلاً لأنه لا دخل للمقدمة في ارتكاب الحرام والمكروه إذ ما من مقدمة للحرام والمكروه إلا ويوجد بعد حصولها يمكن للمكلف ترك الحرام والمكروه وكما كان كذلك قبل حصول المقدمة فلا دخل للمقدمة التي بها يتمكن من فعل الحرام في حصول المطلوب وهو الترك بأن يكون ما نحن في حصول الترك فإذا لا يترشح من طلب ترك الحرام طلب ترك مقدمة الحرام ليكون فعل المقدمة حراماً.

نعم لو كان للحرام علة تامة بحيث لا يمكن بعد حصولها إلا ارتكاب الحرام فلا شك في اتصافها بالحرمة ويترشح من طلب ترك الحرام طلب ترك هذه المقدمة كذلك. والحاصل انه لو فرض عدم وجود مقدمة تكون علة تامة لارتكاب الحرام لا يتصف مقدمة غيرها بالحرمة أصلاً.

فإن قلت هذا الفرض بعيد جداً إذ ما من شيء إلا وله علة تامة توجب وجوده قلت يمنع البعيد فأين هذا الفرض ذلك المراد من اتصاف العلة التامة بالحرمة هي التامة التي تكون أمراً اختيارياً وليس لكل حرام علة كذلك بل يمكن أن علة تامة غير اختيارية فلا تتصف بالوجوب لكان إنما غير اختيارية كأن مبادئ الاختيار لكان كونها غير اختيارية للمكلف لا تتصف بحكم أصلاً. ١٧ محرم الحرام ١٣٤٣ هجرية.

بحث الضد — قوله: الاقتضاء في العنوان أعم اه: حاصله أن الاقتضاء في عنوان المسألة هو أن الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا لم يتصور بيان.

قوله: وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره اه: حاصل التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره هو أن القائل يقول المقدمة واجبة إذا كانت شرطاً شرعياً وأما الشرط الغير الشرعي فليس بواجب ولا بجزء من المقومات واستدل عليه بأنا نرى من وجداننا إمكان تحقق المشروط بدون شرطه كالصلاة بدون الطهارة مثلاً ولا ملازمة عقلاً بين وجود الشرط ووجود مشروطه ولا عادة فإذاً ليس العقل مستقلاً بوجوب الشرط فإذا ورد من الشارع أمر بإيجاد الشرط عند إيجاد المشروط يكون الشرط بذلك الأمر واجباً فلولا الأمر لما وجب الشرط أصلاً لا عند العقل ولا عند العادة فلهذا قلنا بوجوب الشرط الشرعي لا غير.

وحاصل الجواب بوجهين: الأول أن الشرط الشرعي يرجع إلى الشرط العقلي فيجب عقلاً كما هو أساس بنا خواجه الثا[ني] إن الأحكام الشرعية كما هي عند العدلية ألطاف وكاشفات عن الواجبات العقلية فلا بد أن يرد الأمر الشرعي على ما هو الشرط واقعاً في نفس الأمر بحيث يكشف عن الأمر وجود الشرطية في الواقع فلو كان الشرط المقومية بسبب الأمر لدار.

الحاصل أن ورود الأمر من الشارع على الشرط موقوف على تحقق الشرط قبل الأمر ولو كانت تحقق الشرطية بالأمر لدار.

قوله: والشرطية وإن كانت اه: حاصله جواب عن سؤال مقدر تقديره متوقف على رسم مقدمة وهي إن الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام: الأول ما ليس للشارع وضعه ورفعه كالشرطية والجزئية والثاني ما لا يمكن له وضعه أو رفعه كالملكية والزوجية والرقية والحرية ونحوها أنه يوضع ولم أن لا يوضع، وهذه الأقسام كلها على هذا المصنف منتزع من الأحكام التكليفية مثلاً عن الأمر بالطهارة عند الصلاة ينتزع شرطية الطهارة عن الأحكام التكليفية ومثلاً عن الأمر بالطهارة عند الصلاة ينتزع شرطية الطهارة للصلاة.

إذا عرفت هذا فنقول تقرير الإشكال هكذا أن الشرطية منتزعة عن الحكم الشرعي فهي بسبب الحكم الشرعي ينتزع الشرطية وقلت في الجواب أن الأمر يرد على ما هو كان ممكناً من الإتيان بالإتيان مقدمة فقد ترى كم يرد

اختيار ومع أن الفعل ينتقل بلزوم إتيان المقدمة كي لا يقع المكلف في تركها في العقاب كما لا يخفى فتحصل أنه لا ينافي انتفاء الواجب لأجل انتفاء مقدمته مع بقاء العقاب لمكان أن الانتفاء مستند إلى ما بالاختيار فافهم.

قوله: ثم لو كان المراد من الجواز اه: حاصله إنه يمكن أن نقول بعدم العصيان على ترك الواجب إذا ترك المقدمة لو كان المراد من جواز تركها جوازاً شرعياً وعقلياً معاً لكنك عرفت بطلانه إذ لا ملازمة بين عدم الوجوب وجواز الترك شرعاً وعقلاً لإمكان أن لا يكون الشيء واجباً ولا يكون محكوماً بحكم شرعاً وإن كان بحكم العقل واجب.

قوله: وأما التفصيل اه: حاصله إنه فصل بعض الأصوليين كمؤلف المعالم بين السبب وغيره، وقال بالوجوب في السبب وبعدم الوجوب في غيره واستدل عليه بما حاصله أن التكليف لا بد أن يتعلق بالمقدور ولا شك إن المسبب غير مقدور والحال المقدور هو السبب والمسبب أمر مترتب على السبب فليس بمقدور، وإذا كان غير مقدور فلا بد أن يرجع الأمر الظاهر في تعلقه بالمسبب إلى السبب لأنه المقدور وأشار.

وفيه أولاً أن هذا ليس تفصيلاً في المسألة بل معناه أن الأوامر لا تتعلق واقعاً بالمسببات لأنها غير مقدورة بل إنما يتعلق بالأسباب، وثانياً أن المسبب وإن كان غير مقدور بالذات إلا أنه مقدور بالواسطة وهذا المقدار كاف في صحة التكليف بالمسبب إذ لا يعتبر في التكليف القدرة على المكلف به بلا واسطة، وثالثاً أن عدم القدرة ليس مختصاً في المسببات بل في كل ما له مقدمة مطلقاً لا يمكن التمكن بالواجب إلا بعد المقدمة فتخصيص عدم التمكن بالمسبب بغير وجه.

قوله: ولا بأس بذكر الاستدلال اه: حاصله أن عمدة الاستدلال في بيان وجوب المقدمة هو ما ذكره أبو الحسن البصري وتقريره أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها وح فإن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق وإلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه [illegible].

هذا الاستدلال بظاهره لا يصلح للتمسك للمدعى من وجهين الأول أن جواز الترك في المقدمة الأولى لا يصح أن يراد منه الجواز الشرعي إذ لا ملازمة عقلاً وعرفاً بين عدم وجوب المقدمة وبين جواز الترك شرعاً لإمكان

أن لا يجب المقدمة ولا بد من جواز شرعي في تركها نعم لو قيل أن المراد من جواز الترك هو عدم منع شرعي من ترك المقدمة لصحت الملازمة كما لا يخفى. الثاني: ان ظاهر قوله في المقدمة الثانية وهو حينئذ معناه حين جاز ترك المقدمة وهذا أيضا لا يصح ترتيب تكليف بالايطاق أو خروج الواجب المطلق عن وجوبه المطلق إذ لا ملازمة عقلا في جواز ترك المقدمة مع تلك المقدمتين لإمكان أن يأتي المكلف بها فلم يلزم كلا المحذورين ثم لو قيل أن المراد من قوله حين ترك المقدمة لكان الملازمة تامة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لو صححنا الاستدلال بارادة عدم المنع الشرعي من الجواز وترك المقدمة من امارة الطرف لنا الجواب عنه بأن نقول لا نسلم أنه لو ترك المكلف المقدمة يلزم أحد المحذورين بل الواجب أيضا يبقى ذي المقدمة بنفعح على ما كان عليه من الوجوب ولو سلم سقوط ذي المقدمة عن الوجوب لكن هذا السقوط ليس سقوطا بر معه العقاب بل العقاب باق على حاله لأنه سقط الواجب بالعصيان من المكلف ولو على ما ذهب اليه المجيب بيانه أن جريان الأصل في المقدمة كما كان لأجل عدم الوجوب ولو على ما قاله المجيب يلزم الانفكاك بين وجوب المقدمة وذيها لأنه لو كانت الملازمة ثابتة في الواقع ينافي الأصل.

لأن مفاد الأصل خلاف ما هو الواقع به حاصل الجواب أنه لا ينافي جريان الأصل الملازمة الواقعية لأن مفاد الأصل فيما نحن فيه هو عدم الملازمة فعلا وهذا لا ينافي ثبوت الملازمة في مرحلة الواقع والحاصل أن الملازمة بين الحكمين الواقعيين في مرحلة الإنشاء والثبوت لا تنافي عدم الملازمة بحكم الأصل في مرحلة الفعلية والاثبات والأصل إنما ينافي الملازمة لو كانت الملازمة ثابتة في الحكمين الفعليين مطلقا.

نعم لو كانت الملازمة المدعى ههنا مطلقة بحيث يلزم من الفعلية لا يصح التمسك بأصل العدم في إثبات عدم وجوبها بالفعل لأن نفس فعلية الملازمة لا تجامع جريان الأصل والأصل لا يسامحه إذ الأصل دليل حيث لا دليل كما لا يخفى.

قوله: إذا عرفت ما ذكرنا فنقول ضد اه: حاصله بيان الاستدلال على المدعى بيانه إنا نرى من وجداننا إذا اردنا شيئا والتفتنا إلى مقدماته نريد المقدمات كما اردنا ذا المقدمة ولا يصح أن ينسب اليها الطلب كذي المقدمة ويؤيده هذا الوجدان وجود الأوامر التوصلية والغيرية في العرفيات ولا شك أن صحة توجه الأمر نحو المقدمات لا يصح إلا إذا وجد في المقدمة مناط الوجوب والأمر وإن كان لأمر لأجل المناط الموجود

في المقدمة لكان المناط أيضا موجودة في سائر المقدمات التي ليس فيها أمر فيجمع اتصاف تلك بالوجوب لأجل تحقق المناط فيها هذه خلاصة الاستدلال فيما نحن فيه فالتفصيل بين المقدمات بإيجاب بعضها وجعلها تحت من غير سبب.

نعم إذا لم يكن في المقدمة السبب موردا لأحد الأصول فلا جرم يكون المسبب موردا لجريان الأصل فيه وفي ما نحن فيه كذلك فإن الملازمة وعدم الملازمة ليسا أمران حادثان كي يكون لهما حالة سابقة بل الملازمة وعدمها أمور أزلية لا يمكن جريان أصالة الملازمة وعدم الملازمة فيها.

نعم يكون وجوب المقدمة لها حالة سابقة لأن الوجوب فيها حادث بوجوب ذي المقدمة فإذا شك في وجوب المقدمة بعد وجوب ذيها فالأصل عدم الوجوب.

قوله: وتوهم عدم جريانه اه: حاصله الرد على القول بجريان الأصل في المقدمة بيانه أن المجعول إنما يكون مجرى الأصل بل كل شيء يكون كذلك إن أمكن تلك بيع ووضعه ورفعه أو لم يمكن لذلك ولكن أمكن له ح وضع بعض الآثار فيه ورفع بعض الآثار عنه وليس وجوب المقدمة كذلك لأن بعد احراز وجوب المقدمة من لوازم ماهية وجوب ذيها وليس قابلا للجعل على القول بعدم الملازمة فيمتنع الجعل فليس وضع الوجوب أو رفعه للمقدمة بيد الشارع كي يمكن جريان الأصل فيها عند الشك وأيضا ليس لوجوب المقدمة أثر قابل للوضع والرفع كي باعتباره يصح جريان الأصل ولو سلمنا وجود الأثر لوجوب المقدمة كذلك ليس يعم فيما نحن فيه إذ جريان الأصل فيما نحن فيه ليس بلحاظ تلك الآثار القابلة للجعل بل بلحاظ نفس المقدمة كما لا يخفى فليس لجريان الأصل فيها مجال.

قوله: نعم ذو فرع بالمرة وإن كان اه: حاصله إن الوجوب وإن كان غير قابل للجعل ذاتا مجعولا في الجعل أعني البسيط والمركب إلا أنه يمكن جعل الوجوب له تبعا لوجوب ذيها وجريان الأصل إنما يكون في هذا الجعل التبعي.

قوله: ولزوم التفكيك بين الوجوبين اه: حاصله أنه لا يصح جريان الأصل وهذا المعنى موجود أيضا في المقدمة سواء قلنا بجواز الاجتماع مع الحرام أم لا ولا دخل للاجتماع مع الحرام فيما هو المقصود من المقدمة أصلا لا وجودا ولا عدما أما الأول فلأن المقدمة إن كانت توصلية يمكن أن يتوصل بها إلى الواجب سواء اجتمع مع الحرام أم لا ومعلوم أن الاجتماع مع الحرام لا يضر لما هو المقصود من المقدمة.

ثم يكون ما نحن فيه من باب النهي في العبادات الذي يجيء ذكرها إن شاء الله تعالى. وثانياً إنه لا تحقق
للاجتماع أصلاً لأنه لا يخلو إما أن يكون الشيء مقدمة منحصرة في الحرام أم لا وعلى الثاني فلا شك أن المنحصر
بالحرام لا يتصف بالوجوب بل إنما المتصف بالوجوب هو المقدمة المحللة على ما عرفت سابقاً وعلى الأول فنقول أما
فإما أن يسقط وجوب ذي المقدمة رأساً لعدم التمكن منه إلا بفعل الحرام وإما أن يسقط الحرمة عن المقدمة
وثالثاً أن الغرض الأصلي من المقدمة التوسل بها إلى ذيها فإن يكون أخذ الأجرة لأجل إتيان الواجب بداعي أمره
وامتثاله يصح أخذ الأجرة لإتيان الصلاة بقصد القربة لا لإتيان الصلاة مطلقاً.

فإن قلت كيف يصح أخذ الأجرة مع أن من شرط صحة الإجارة أن يكون منفعة المستأجر عليه عائدة إلى المستأجر فلو كان
البين منفعة عائدة للمستأجر قلت لا نسلم أنه لا يكون هنا منفعة عائدة إليه بل يكون الثواب عائداً في الأجرة إلى
المستأجر فعلى هذا لا فرق في ذلك بين الواجبات العينية والكفائية فيصح أخذ الأجرة على الواجب ويكون الثواب
عائداً إلى المستأجر فإن كان الواجب واجباً على المؤجر عيناً أو كفاية وبذا المقدار كان في صحة أخذ
الأجرة والإجارة فافهم فظهر صحة أخذ الأجرة في الواجبات مطلقاً سواء قيل بوجوب المقدمة أم لا.

قوله: وهو ما يجعل المقدمة اجتماعاه: حاصل ما أفاده في آخر البحث بيانه أنه إذا قيل بالملازمة يجتمع الوجوب والحرمة
في المقدمة المحرمة بناء على القول بجواز الاجتماع فيتصف بالوجوب والحرمة معاً على القول بعدم الجواز فيتصف بأحدهما
الذي هو الأهم بخلاف ما لو قيل بعدم الملازمة فإن المقدمة المحرمة حينئذ تتصف بالحرمة لا غير ويرد عليه أولاً أن
جواز اجتماع الأمر والنهي موقوف على أن يكون جهة ورود الأمر والنهي على شيء واحد جهة تقييدية أي كثرة في الموضوع
مثل اجتماع الغصب والوجوب في الصلاة في دار مغصوبة فإن جهة ورود الأمر هي عنوان الصلاة الذي يكون هذا
العنوان كثيراً ما موضوع للصلاة فإن هذا العنوان يتحقق إذا تحققت الصلاة في دار مغصوبة وغيرها وكذلك
جهة ورود النهي عنوان الغصب الذي هو أيضاً كذلك.

وأما في الثاني فلأن الإطلاق ينصرف إلى النفسي وإن قيل بالملازمة وعلى القول بعدم الملازمة فمقدمة الواجب أيضاً
فلا ثمرة ح لو نذر كذلك نعم لو نذر أن يأتي بالمقدمة بالخصوص أو بأحد المقدمة وغيرها فمتى أتى بالنذر به
واجب حكم العقل بوجوبه وهذا يعم المقدمة وغيرها ولم يقيد بعدم الملازمة لأنه على القول بالعدم يتحقق الوفاء

وأما الثالث فلأنها لو كانت تعبدية كالطهارات إذا جمع مع الحرام لا يمكن التوصل بها إلى الواجب
سواء قيل بالملازمة أم لا ويجوز بها لو قيل بجواز الاجتماع سواء قيل بوجوب المقدمة أم لا فحكم أنه لا
دخل للقول بالوجوب المقدمة بجواز الاجتماع وعدمه فتحصل عدم دخل جواز الاجتماع وعدمه بما هو المقصود
من المقدمة وهو التوسل بها إلى ذيها فافهم.

قوله: في تأسيس الأصل في المسألة اه: حاصله بيان الأصل في المقام حتى يعول عليه عند الشك فنقول
أنه لا شك أنه ليس هنا محل لأصل اللفظي إذ البحث عن الملازمة وعدمها ليس بمدلول اللفظ كي يرجع
إلى الأصول اللفظية عند الشك بل المرجع عند الشك هو الأصول العملية.

اعلم أن هنا شكاً في الأصل الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب ما يتوقف عليه وعدمها الثاني شك في وجوب
المقدمة المسبب عن الملازمة وعدمها وجوب نفسها الشك المسبب عن عدم الملازمة فإذا كان السبب يجري
لأحد الأصول فلا بد أن يكون المسبب تابعاً له في الحكم مثلاً إذا لاقى ثوب طاهر ماء مشكوك النجاسة فحكم
الثوب من تابع الحكم الماء فإذا حكم بطهارته لأصل استصحاب الطهارة فالثوب تابع له فيها وهكذا الأمر جرياناً
الأصل في السبب يعدم موضوع الشك في المسبب جهة تقييدية بكثرة الموضوع فإنها أيضاً يتحقق إذا تحقق
في ضمن الصلاة وغيرها.

وأما لو فرض أن عنوان الصلاة وعنوان الغصب ليسا موردين للحكم بعنوان المحرم هو ذات الغصب والواجب
هو ذات الصلاة وعنوانا الغصب الأول وعنوان الصلاة في الثاني جهتان تعليليتان للحكم فلا شك في
عدم جواز الاجتماع على كلا القولين فإن النزاع كما سيجيء إن شاء الله هو ما إذا كانت الجهتان تقييديتين يعني
أن نفس الجهة تكون مورداً للحكم لا أنه الموضوع يكون هي بنفسها مورداً للحكم والجهة تكون علة له فلا شك في أنه
ليس نزاع في عدم جواز الاجتماع على الثاني وفي ما نحن فيه لما عرفت سابقاً من أن الوجوب يتعلق بذات
المقدمة وما يقال يحمل الشيء مقدمة لا عنوان المقدمة هو العنوان جهة تعليلية يتعلق الوجوب وإن كان
يمكن أن يكون جهة ورود الحرمة على المقدمة جهة تقييدية لكن بعد ما عرفت من أن أحد الجهتين ليست بتقييدية
لا ينفع القول بجواز الاجتماع ح فالقول به يكون بالملازمة لا أصلاً.

الشرعي لا العقلي فيوجد لو أتى بالمقدمة ولكن لم يوجد من جهة أن المقدمة مقصودة بالاستقلال أو منظماً إلى غيرها نعم هذا أيضاً ظهور من جهة إيجاد المقصد كما لا يخفى.

قوله: ولا يكاد يحصل الامتثال اه: حاصل الرد على الوجه الثاني بيان أنه لو فرض أن شيئاً من مقدمات عديدة فيوجد مقدمة الأولى ليس مكلفاً أصلاً بذلك الواجب وسائر المقدمات الأخر إذ يجب ترك هذه المقدمة الأولى لما يمكن أصلاً من إتيان ما بقي من المقدمات والواجب فكيف يعقل أن يكون تركه ما لم يمكن من إتيانه حراماً وموجداً للتكليف فالقول بالحرمة ليس إلا في المقدمة الأولى فقط كما لا يخفى فلا يحصل الامتثال فإن قلنا بالملازمة لما عرفت فافهم.

قوله: وأخذ الأجرة على الواجب اه: حاصل الرد على الوجه الثالث بيان أن الواجبات إما توصلية أو تعبدية وإما التوصلية فهو أيضاً على قسمين يكون إيجابه على المكلف مجاناً بلا عوض وإما لا يكون كذلك ففيها صور ثلاث وأما القسم الثالث منها أعني ما لا يكون بلا عوض ومجاناً من التوصليات فلا شك في صحة الأجرة عليه بل لا بد من أخذ الأجرة كي ينظم أمر المعاش كالصناعات ونحوها. وأما القسم الآخر من التوصليات فلم يذكر المصنف حكمهما لأنهما داخلة فلا كلام في المقدمات والأدلة حكمهما وأما القسم الثالث فيمكن صحة أخذ الأجرة عليها.

فإن قلت كيف يصح أخذ الأجرة عليها مع منافاته مع قصد القربة المعتبرة في المعتبرات قلت هذا إنما يرد لو أخذ الأجرة على إتيانها مطلقاً لكن لم لا يصح وجوده وهذا لم يخص بالمطلوب والثاني عدمي وهو عدم تعلق الإرادة المتعلقة به وهذا القيد العدمي جزء الواجب وداخل في قوامه. الثاني أن يكون الواجب النفسي أمراً وجودياً بحيث لا يكون ما ذكر من القيد جزءاً له وإن كان هذا القيد العدمي لازم لذلك الأمر الوجودي الخاص إذا عرفت هذا فنقول إذا شككنا في أن الواجب أصلي أو تبعي فبأصالة عدم تعلق الإرادة المتعلقة به يثبت التبعي على القول الأول وأما على القول الثاني فأصالة عدم تعلق الإرادة المتعلقة به يلزم منه التبعية على نحو أصل المثبت فلا يمكن إثبات التبعية بالأصل بمعنى الإرادة إلا على نحو أصل المثبت مطلقاً فافهم.

قوله: تذنيب: حاصله بيان ثمرة هذا البحث اعلم أن الثمرة على ما عرفت سابقاً في مسألة الصحيح والأعم هي التي تكون كبرى للقياس الذي يكون واقعة في طريق الاستنباط وبناء على هذا فثمرة هذا البحث هي المسألة لكنها بأنه على الملازمة إذا وجد ما صغرى فنقول هذه مقدمة الواجب ونضم إليه ثمرة البحث ونقول وكل مقدمة الواجب واجب فينتج هذا واجب وهذه النتيجة واقعة في طريق الاستنباط وعلى القول بعدم الملازمة يقع أن هذا ليس بواجب وزعم بعض أن للمسألة ثمرات أخر الأول برء النذر لو نذر أن يأتي بواجب أتى بجزء من الواجب على القول بالملازمة وعدم البرء على عدمه الثاني حصول الفسق بترك واجب لو كان مؤكداً صغيرة فإنه لو كان نفس ترك الواجب صغيرة واحدة لكن إذا فرض له مقدمات كثيرة فترك جميع المقدمات يحصل الفسق لأجل تحقق الإصرار. الثالث عدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة على القول بالملازمة بناء على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب وجواز الأخذ على القول بعدم الملازمة مطلقاً.

قوله: مع أن البرء وعدمه اه: حاصل الرد على الوجه الأول بيان أن النذر تابع لقصد الناذر لو قصد الغير على واجب نفسي أو على واجب مطلقاً فلا برء لو أتى بالملازمة أما في الأول فلأنه خلاف ظهور الكلام أن يكون الواجب الغيري متصفاً بالأصالة التبعية إذ لا عبرة عند تصور ذي المقدمة أن يتصور الأمر المقدمة التي هي الواجب الغيري ويلتفت إليه وأخرى أن لا يتصوره كذلك ولا يلتفت إليه فإن الواجب حينئذ عدم الالتفات إليه ويكون مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدمة على القول بالملازمة قطعاً.

وأما النفسي فلا يتصف اتصافه بالأصالة والتبعية لأن النفسي على ما عرفت ما كان فيه المصلحة النفسية كانت مطلوباً بنفسها وحينئذ كيف يتصف اتصافها بالتبعية وأما في مرحلة الإثبات والدلالة فلا كلام في صحة اتصافها بالأصالة والتبعية. أما في الغيري فواضح وأما في النفسي فلأنه لا مانع أن يكون الشيء مطلوباً نفسياً لكن لم يكن مراداً من الخطاب بل كان المراد من الخطاب غيره ولكن فهم من الخطاب بالدلالة التبعية كانفهام حرمة الضرب والشتم من قوله تعالى ولا تقل لهما أف.

قوله: ولكن الظاهر كما مر اه: حاصل الاستدلال على أن المنقسم إلى الأصلي والتبعي لحاظ حال الثبوت لا الإثبات والدلالة بيان أنه لو كان المنقسم واتصاف كل واحد منهما بلحاظ الدلالة والإثبات لما كانا

بما قيل ولأن الدليل عليهما مع أنا عند ما لاحظنا أن لو كان متعلقاً للطلب بالإرادة المستقلة يصح اتصافه بالأصلي سواء كان مدلول الدليل أم لا، وكذا في التبعي فافهم.

قوله: ثم إنه إذا كان الواجب اه: حاصله بيان إجراء الأصالة والتبعية فيما إذا شك في أن الواجب أصلي أو تبعي اعلم أنه لا مجال للإحراز للأصالة والتبعية بالأصل اللفظي بعد ما بيّنا أن الأصالة والتبعية لعباد الوضع مدار الدلالة هو مرحلة الإثبات وليس لها ارتباط بما إنما هو في مرحلة الثبوت وحينئذ فلا بد أن يكون المرجع في مورد الشك الأصل العملي فاعلم أيضاً أن الواجب التبعي يتصور بمعنيين الأول هو المطلوب الذي لم يتعلق به الإرادة المستقلة بمعنى أن الواجب التبعي مركب من الأمرين أحدهما:

قوله: وأنت خبير بما بينهما من الفرق اه: حاصله الجواب عن الإشكال الوارد على الثمرة ببيان الجواب بنحو يتوقف على مقدمة وهي أنه سيجيء في مبحث الضد أن الأمرين المتلازمين لا يلزم أن يكونا متفقين في الحكم بل اللازم أن لا يكون أحدهما محكوماً بحكم فعلي يضاد الآخر مثلاً لا يكون أحدهما محكوماً بالحرمة والآخر بالوجوب فإنه يستلزم المحال.

نعم يمكن أن يكون أحد الشيئين المتلازمين في الوجود محكوماً بحكم ينافي الآخر ولا حكم فيه إذا عرفت هذا فاعلم أنه يمكن إبداء الفرق في المقامين بأن فعل الصلاة في المقام الأول أعني على القول بالمقدمة الموصلة ليس لازماً للنقيض ترك الخاص بل يكون مقارناً للنقيض بدليل أنه لو كان لازماً للنقيض لما جاز ترك الصلاة والإتيان بالترك الذي هو الفرد الآخر للنقيض بخلاف المقام الثاني فإنه يمكن أن يقال أن الصلاة عين النقيض أعني رفع الترك المطلق واقعاً فالمنافاة بينهما عند تحققها دون المقام الأول فافهم.

قوله: ومنها: هذا هو الأمر الثاني المذكور في صدر البحث وهذا التقسيم باعتبار الواجب لا باعتبار المقدمة.

قوله: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي اه: حاصله تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي يتصور بالكل في المقامين الأول التقسيم في مرحلة الثبوت فنقول أن الشيء إما أن يكون مقصوداً بالأمر ويلتفت إليه متعلقاً للإرادة فيقال الأول هو الأصلي والثاني هو التبعي أو يقال أن ذلك الشيء يتوصل به إلى الغير ولا ينافي أن يكون الشيء قد يكون مقصوداً بالخطاب وقد لا يكون مقصوداً بالخطاب استقلالاً كدلالة الإشارة والأول يسمى أصلياً والثاني التبعي

قوله: وعلى ذلك فلا شبهة في تحريم الواجب اه: حاصله أنه بعد ما عرفت من انقسام الواجب في مرحلة الثبوت إلى الأصلي والتبعي بقسميهما انتهى كلامه ولا يخفى عليك أنه يمكن تصويره على نحو شرط المتأخر الكاشف من تحقق الوجوب أو الجواز من أول الأمر فلم يكن من قبيل طلب الحاصل ولو أوجبت فالإشكال عيناً يرد على الواجب المشروط بشرط المتأخر فافهم.

قوله: بعض مشايخه وهو أن ثمرة القول اه: حاصله إنه على القول بأن ترك كل ضد مقدمة لفعل ضد الآخر يلزم الثمرة على القول بالمقدمة الموصلة بأنه إذا كان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر كترك الصلاة مقدمة لفعل الإزالة ثم لو قلنا أن مطلق المقدمة واجبة فيكون مطلق الترك واجباً فإذا أتى بالصلاة تكون الصلاة محرمة لأن الصلاة نقيض ترك الواجب نقيضه حرام.

وأما إذا قلنا بأن الواجب هو المقدمة الموصلة ثم لا يكون مطلق الترك مقدمة لفعل الضد أعني الإزالة بل الترك الخاص الذي يترتب عليه فعل الضد يكون مقدمة لفعل الضد أعني الإزالة فح لو أتى بالصلاة لا يكون حراماً لأنه ليس هناك ترتب مخصص حتى يكون تركها حراماً لأن تركها العبادة مع عدم الترتب واجباً بل الواجب هو الترك مع الترتب فلا يكون فعل الصلاة نقيضاً فلا يكون فاسداً.

قوله: وربما أورد على تفريع اه: حاصله الرد على بيان الثمرة في القولين بيانه أنه لا شك أن فعل الصلاة على القول الأول وعلى القول الثاني ليست نقيض ترك الواجب لأنها أمر وجودي بل نقيض كل شيء رفعه فنقيض ترك الواجب رفع ترك واجب فليست بطلان الصلاة على القول الأول لأجل أنها النقيض لترك الواجب بل لأجل أنها ملازم ترك ترك منحصراً فالحرمة لأجل الملازمة وهذا يكفي في حرمتها فنقول إن الصلاة على القول الثاني وإن لم يكن كذلك إلا أنها فرد من أفراد ما يلازم ترك الترك لأن ترك ترك الموصل قد يكون بترك الغير الموصل وأخرى بالفعل فح وجد فردان للترك الترك في الأول وفردين ترك ترك الموصل في الثاني أنها لو وجب حرما لما يعقل النقيض انتهى.

حاصل كلام أستاذه في قوله قدس سره بأن الفعل ليس نقيضاً للترك لأنه أمر وجودي لأن هذا إنما يصح إذا كان الترك أمراً وجودياً وأما إذا كان أمراً عدمياً فلا بد أن يكون نقيضه أمراً وجودياً.

قوله: ثم إنه لا اشكال ... على الاختيار اه: حاصله الرد على بعض الأفاضل حيث استشكل عليه في محله فتدبر واغتنم

المتشكل إنه لاشك في صحة قول القائل المالك لماء القادر على دفع تلك الوضوء من الماء بشرط أن يتوضأ
عليه الصلاة بحيث يجوز لك الطرف في الماء إذا اتلف بالمقدمة موصولاً إلى ذيها لا يخرج فلاشك أن هذا الشخص
ليس فاقداً للماء حتى يتيمم بل يجب عليه الوضوء ولاشك أنه لا يجب عليه الوضوء إلا للوضوء الكافي الذي هو غير الموصل
لا مطلقاً فالوجوب حيث يدور مدار الاتصال وعدمه فيظل قول المصنف فيما قبل من امتناع كون الوجوب لأجل التوصل
ثان ح لاشك أن الوجوب يدور مدار التوصل انتهى.

حاصل الرد عليه بوجهين: الأول - أن اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة في السؤال لا يستلزم القول باختصاص الوجوب
بالمقدمة الموصلة في باب المقدمة أصلاً بيان عدم الاستلزام أن اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة في السؤال
لأجل المنع عن سائر المقدمات دليلها كلامنا فيما إذا لم يمنع سائر المقدمات انتهى حاصل رد الأول ولا يخفى عليك
ما في هذا الجواب فإن المدعي على ما عرفت في استدلال المصنف قدس سره عدم إمكان اتصاف المقدمة الموصلة
بالوجوب لأجل خصوص التوصل لا لزوم انعكاس النزاع على ما عرفت عند قوله في آخر كلام مؤلف الفصول ويكفي في
إبطال عدم الإمكان إمكان مورد يدور الوجوب على التوصل كما فرضه المستشكل فافهم.

الثاني أنا لا نسلم صحة منع كل مقدمة إلا المقدمة الموصلة ببيانه إنه يلزم أن لا يكون تركه ذيها محرماً وعصياناً لأن
مقدمات هذا الواجب لا يجوز ولا يجب الإتيان بذي المقدمة كي يتصف بالوجوب والمقدمة يتحقق
جواز المقدمة بصورة الإتيان بالواجب لأن الإخلال إلى الواجب من قيود جوازها وحينئذٍ يلزم محالاً لأن
في صورة الإتيان بتلك الواجب يطلب الواجب محال وكلما كان طلبه محالاً فتركه ليس بمحال.

حاصل الرد عليه بوجهين: الأول إنه لا نسلم أن مطلوبيتها لأجل التوصل إلى الواجب بل إنما هو لأجل إمكان
التوصل بها إليه وحاصل الدليل عليه أن الترتب والتوصل أمر اتفاقي يحصل باختيار المكلف لا يعقل أن يكون مثل هذا
الترتب الاتفاقي غاية لإيجابها ومطلوبيتها الثاني لو سلم كون الترتب غاية لإيجاب المقدمة لكن العقل القاطع
حاكم بأن الواجب لأجل غاية لو تخلف الغاية عنه لأجل أمور لها دخل في تحقق الغاية كالإرادة والعزم فلا محيص
يقع على صفة الوجوب الجزئي والدليل عليه أنه لو لم يكن المقدمة بعد تخلفها عن الغاية واقعة على صفة الوجوب
يلزم أن يكون الغاية التي هي جهة التعليل لإيجابها من قيودها وإذا كانت من قيودها يكون من مقدماتها

ضرورة أن قيد كل شيء من مقدماتها فيعكس النزاع على هذا التقدير ويلزم أن يكون الغاية مطلوبة
لأجل مطلوبية ذوي الغاية وهي المقدمة وهذا عكس ما يخفى ويلزم خطأ أن الغاية لا يكون قيداً لها فلا يكون
وقوعها على صفة الوجوب منوطاً بحصول الغاية كما توهم مؤلف الفصول ويمكن أن يكون منشأ اشتباه
بين الجهة التقييدية والتعليلية وظن أن الغاية من الجهة التقييدية لها فهي المقدمة وقد عرفت ما يرد عليه
لو حصل كذلك بل هي من الجهة التعليلية. ثم هذا كله مماشاة مع الخصم وتسليم كون الغاية هو التوصل والترتب
وإلا فنقول إن الغاية هو التمكن وهذا لا يتخلف عن المقدمة أبداً فافهم ولا تغفل.

وجواز التصريح بعدم حصوله في غير الموصلة لأن المطلوب بالذات هو ذي المقدمة ومطلوبية المقدمة يتبع
وجود المقدمة وعدم وجودها مع قطع النظر عن المطلوب سيان. ثم يجوز له التصريح إذا التفت إلى
وجود المقدمة بأن نقول حصول الواجب الغيري بلا تأثيره كما لا يخفى.

لا يبال القدر المسلم هو عدم التفاوت بينهما في الأثر أعني التمكن بالإضافة إليها ولكن يمكن التفاوت بينهما
بأن يحدث عنوان الموصلية في المقدمة الموصلة خصوصية في حصولها دون الأخرى ولأجل هذا تتصف
بالمطلوبية والوجوب دون الأخرى.

لأنا نقول هذا العنوان لو أحدث خصوصية في ناحية المقدمة موردها فلا يمكن القول بعدم التفاوت بينهما
مما لا يمكن إنكاره وأما لو لم يحدث في ناحية المقدمة شيئاً لم يمكن القول بالتفاوت فيها وما نحن فيه
عنوان الموصلية تنتزع من ترتب الواجب على المقدمة مع بقاء المقدمة في كلا الصورتين على نحو واحد بلا
تفاوت لأن الترتب فعل اختياري للمكلف تارة يأتي بالفعل بعد إرادة أخرى يتولد الفعل منها وتارة من الفعل
أن هذا لا يتفاوت في ناحية المقدمة فافهم.

قوله: وأما ما أفاده قدس سره: ملخص الرد على استدلال الثالث لمؤلف الفصول تقريب الاستدلال كما
عرفت سابقاً هو أن المقدمة صارت مطلوبة لأجل الترتب فإذا انتفى الترتب تنتفي المطلوبية فيتبع عنوان
المقدمة تبع الترتب انتهى استدلاله الثالث.

لا يكون وجوب في تبعه هذا القسم من المقدمة الثاني المقدمة بجهة قول الأمر الحكيم لعبده أريد منك الحج

وأريد المقدمة التي تتوصل بها إليه دون ما ليس كذلك وأمثالهم بقبح قول العبد ومولا أريد المقدمة مطلقا أو أريد مقدمة الموصلة لذلك، مما يظهر عدم الملازمة بين الواجب ومطلق مقدماته بل الملازمة يكون بينه وبالمقدمة الموصلة.

الثالث إذا كان الغرض من المقدمة التوصل إلى الواجب لابد أن يكون المقدمة الكذائية مطلوبة لا مطلقا لأن العقل حاكم بأن من يريد شيئا لأجل شيء آخر لا يريده بنفسه إذا وجد وحده فهو مطلوب إذا وقع على وجه يحصل مطلوبه لا مطلقا فلا اتصاف بالوجوب بكونه إذا وقع كذلك لا مطلقا.

قوله: وقد عرفت بالامزيد عليه اه: ملخص الجواب عن استدلال مؤلف الفصول بتوجيه أما عن الأول بأن مناط حكم العقل بوجوب المقدمة هو إمكان الوصول بها إليه ولذا حكم العقل بوجوبها بشرط أن لا يكون فيها مانع عن الوجوب كأن يكون بعض مصاديقها محكومة بالحرمة وهذا المناط لا اختصاص له بخصوص الموصلة ومن هذا الجواب يظهر الجواب عن استدلاله الثاني لأن ما عرفت أن مناط مطلوبية المقدمة ووجوبها هو إمكان التوصل على ذي المقدمة لا غير فكيف يمكن للآمر الحكيم التصريح بإرادة بعض المقدمات دون بعض فدعوى الصراحة في كلامه مجازفة.

قوله: نعم إنما يكون اه: ملخصه بيان الفرق بين المقدمة الموصلة وغيرها بأمور غير ما قاله مؤلف الفصول وذلك بأمرين الأول حصول المطلوب النفسي في المقدمة الموصلة وعدم حصوله في غيرها باختيار المكلف المطلوب في الأول دون الثاني ودخل المقدمة في الحصول الثاني جواز تصريح الآمر بحصول مطلوبه في الموصل والمركب من المقدمة وغير المقدور وغير مقدوره.

قوله: ولا بد لو كان معتبرا فيه اه: شروع في الإيراد على أصل مطلب القائل بالمقدمة الموصلة ببيان لو كان الترتب شرطا للوقوع على صفة الوجوب لما كان الأمر بالمقدمة ساقطا لو أتى بها من دون انتظار ترتيب ذيها عليها بل الوجوب بالنسبة إلى المقدمة ساقط ولم يبق في البين إلا وجوب ذيها فعلا فكون وجوب ذي المقدمة كوجوب ما قبله لم يكن مقدمة أصلا أو كان له لكن وجوبه بغير تعلق الوجوب.

وحاصل المرام أنه لم يبق بعد الإتيان بالمقدمة إلا الواجب واحد وإن لم يترتب عليه لم يسقط الطلب بالمرة

المقدمة، وهذا السقوط إما بإتيان الواجب وإما أن يكون بانتفاء موضوعه وإليها العصيان أما الآخر فمفروض العدم وأما انتفاء الموضوع فلا شك في عدم انتفائه إذا وجده المكلف فتعين سقوط الأمر بالإتيان وهو المطلوب سواء ترتب عليها ذيها أم لا.

لا يقال ليس الحصر حاصر لإمكان سقوط الأمر والواجب بغير ما ذكر لإمكان سقوط الأمر بفعل الغير أو فقد الجرم وهذا غير ما ذكرت لأنا نقول نعم يسقط لكن لا من باب أنه تعلق للطلب وما ظل من الوجوه الثلاثة إنما هو في ما يصح أن لا يكون بتعلق الطلب والحرام لا يصح أن يكون متعلقا للطلب وإن فقط به الغرض ضرورة أنه لا فرق بين المدمج مانع فيه من الوجوب وما لا مانع فيه فيه تناوت في الاستقاط إلا أن المتيقن المذكور في متعلق الطلب لما كانا ما كان فلا يكون الإشكال في محله.

ثم إن مؤلف الفصول استدل لما ذهب إليه بعد بيان أن المقدمة الموصلة هي شرط وجود الواجب لا شرط وجوبه بأنه مقدمة شرط الوجوب لو مجرد المتابعة بوجود ثلاثة محصله الأول أن العقل حاكم بوجوب المقدمة فإذا كان الحكم عقلي العقل ملازم أن يكون فيه الترتب.

قوله: وأما ترتب الواجب اه: حاصل مرامه وأنه ليس الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمة إلا التمكن بها إلى الواجب وأما الترتب وعدم الانفكاك فليس بالغرض لأنا نرى بالعيان تخلف الترتب في غالب الموارد فإن كثيرا من الواجبات فعل اختياري فكيف أن يختار إتيانه بعد تمام المقدمات ولكن تؤكد فيه حصول تمام المقدمات فيه فكيف يحكي للقائل القول بأن الغرض من إتيان المقدمة ترتب ذي المقدمة عليها مع أنا نرى تخلف الترتب وإن وجد تمام المقدمات عن ذيها.

نعم لو كان ذي المقدمة من التوليديات كان القول بالترتب على تمام مقدماتها لأنها العلة التامة له وجه والحاصل بعد ما تأملت في ما ذكرنا علمت أن قول القائل بالمقدمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب غالب المقدمات كما لا يخفى. واختصاص الوجوب في المقدمات الخاص.

قوله: وإن تلك مأمور واجب اه: حاصل المنع من اختصاص الترتب في المقدمة وذيها في بعض الواجبات ببيان أنه لا شك أن كل واجب علته تامة لا ينفك وجوده عن وجوده أو عدمه عن عدمها بوجود ما يجب وعدمها يمتنع وذلك هو المراد من المقدمة الموصلة ولا شك في عدم اختصاصه في بعض الواجبات هذا ولا يذهب عليك

إن هذا إنما يتم إذا كان تمام مبادي العلة التامة لإيجاد الواجب أمراً اختيارياً لكي يمكن للمستشكل الحكم بوجوبها وترتب الذي المقدمة عليها وأما إن لم يكن مقدورات ومبادي العلة التامة اختيارية فكيف يمكن القول بالوجوب فيها لأن الواجب ما كان يتعلق به القدرة أولاً ثم يجب وفيما نحن فيه أحد مبادي العلة التامة للإيجاد هو الاختيار وهو أمر غير اختياري ولو كان أمراً اختيارياً لتسلسل كما قيل وبالاختيار اختياراً لما بدا فالعلة التامة لاشتمالها على أمر غير اختياري لا يتصف بالوجوب لأن الوجوب فرع الاختيار ومن أشد أفراد الذي بالمقدمة تقع على صفة الوجوب وإن لم يقصد التوصل.

وحاصل الدفع إن هذه المقدمة المحرمة تنقلب بالوجوب لأجل أنا كثيرها في حصول الغرض بها فلا فرق بين ذي المقدمة المحرمة من هذه الجهة ولكن عدم اتصافها بالوجوب إنما هو لأجل مزاحمة مقتضى الوجوب وهو تشي للمقدمة المحرمة بما المقتضي الكامنة فيها فلولا هذا المزاحم لكانت المقدمة واقعة على صفة الوجوب قطعاً فلا فرق بينها وبين الإتيان بالوجوب وربما يقال لأن بقصد التوصل فلا يقع على صفة الوجوب مثل ما لو قصد التوصل على مذاق الحكم بوجود المقتضي وعدم المانع فلولا وقوعها على صفة الوجوب بلا قصد التوصل لما كان يقطعها الوجوب بحرمة ذي مع أن المنافي بالحمل على ما عرفت من اعتراف الشيخ ره على السقوط ومن هذا يمكن أن يتكلف عدم اختيار قصد التوصل في الوقوع على صفة الوجوب.

ثم إن الشيخ أورد على كلام المؤلف في الترتب الذي ادعاه في الوقوع على صفة الوجوب في المقدمات بأمور وبعضهم على كلام فراجع.

قوله: وأما عدم اعتبار ترتب إلخ: مختصر إنك قد عرفت سابقاً أن مؤلف الفصول ادعى اتصاف المقدمة بالوجوب يتوقف بترتب ذي المقدمة على المقدمة فإن ترتب كشف عن اتصاف المقدمة بالوجوب وإلا فليست متصفة بالوجوب ثم رد عليه المصنف ره ببيان قاعدة كلية وهي أن كل واجب لا يجب فيه الأمر إلا لأجل حصول الغرض من تلك الواجب الذي كان هذا الغرض منوطاً بالترجيح الطلب والبعث نحوه نفسياً كان أو غيرياً.

ثم إن الغرض الأصلي من المقدمة هو حصول التمكن والاقتدار على ذي المقدمة بحيث لولا التمكن لما حصل ذي المقدمة وهذا هو الأمر المترتب على المقدمة لا غير سواء ترتب ذي المقدمة عليها أم لا. نعم وجود الواجب يتوقف عليها لكن

بل لازم أن يكون بنحو الترتب.

قوله: فيقع الأول في ملك الغير إلخ: اعلم أنه لو توقف إنقاذ غريق في دخول ملك الغير فيتصور هذا الدخول على وجوه: الأول إنه يدخل في ملك الغير بلا التفات إلى أن هذه مقدمة للإنقاذ الواجب ولم يعلم وجود غريق فبعد الدخول علم به ثم أنقذه. الثاني إنه يعلم ويكون ملتفتاً إلى أن الدخول مقدمة وموقوفاً عليه للإنقاذ ولكن دخله لا لأجل التوصل إلى الإنقاذ الواجب أصلاً ولكن بعد الدخول حصل الإنقاذ.

الثالث إنه قصد من الدخول في ملك الغير التوصل إلى الواجب لكن ما كان الدخول فقط لأجل التوصل إلى الواجب بل لم يكن للتصحيح واعر آخر مؤكد للدخول في ملك الغير كالدخل غاية الأمر إنه حصل التجري في الأول في المقدمة فيما ختم لهذه الجهة وفي الثاني على ذي المقدمة وفي الثالث لا يحصل التجري أصلاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المقدمات في هذه الصور كلها واجبة وقصد التوصل بها إلى ذيها ليس قيداً وشرطاً لا نصاً ولا بالوجوب. وأما قصد التوصل فهو من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة فقصد التوصل لا أن قصد التوصل لفرضها واجبة لأن ملاك الوجوب وهو المقدمية والتوقف ثابت فيها بلا دخل لقصد التوصل في الوجوب أصلاً والدليل عليه لو كان قصد التوصل موجباً لاتصاف المقدمة بالوجوب ووقوعها على صفة الوجوب لما سقط الوجوب لو لم يأت بتلك القصد لأن الواجب يتوقف على المقدمة الكذائية والحال عدم حصولها كذلك وأنها ملتزم أن لا يسقط وجوب المقدمة لو أتى بلا قصد التوصل بحيث يجب عليه ثانياً إتيان المقدمة لأن الواجب ما أتى به لا محيص عنه.

قوله: ولا بأس بعلها إذا أتى إلخ: حاصله دفع الإشكال الوارد في المقام نحو إنه لا ينافي أن لا يكون الشيء واجباً مع أن لا يكون ساقطاً عن الواجب فذلك ما إذا أتى بالمقدمة كما أنه ما كان تقع على صفة الوجوب لا وجه له مثل ما لو توضأ إنه يح الواجب له طريقان أحدهما يتم سلوكه والآخر ليس كذلك والمكلف اختار سلوك طريق الحرام وذلك في صحة الجمع عدم وقوع المقدمة على صفة الوجوب فيطلها قربة للمقدمة لا يكون الفعل إلا لأجل إتيان ذي المقدمة وتوقف ذي المقدمة عليها والتوقف لا يقتضي إلا أن يكون المقدمة بحيث يمكن أن يتوصل بها ولا دخل بقصد التوصل في إتيانها لذي المقدمة في المقدمية إلا توقف لذي المقدمة على المقدمة

بهذا القيد الخصوصية لأجل أن العقل لا يحكم بأزيد من وجود المقدمة لأجل وجود ذيها اعترف الشيخ ره بأن لو أتى
بها ولم يقصد التوصل بها لترتب عليه الواجب ويجزي عن الإتيان ثانياً مع أنه لو توقف الوجوب على قصد التوصل
يوجب الإتيان بالمقدمة ثانياً لأن ما يجب عليه هو المقدمة المتصفة بالوجوب الذي يوجد كذلك بقصد التوصل
فإذا لم يقصد المكلف التوصل فلم يوجد ما يجب عليه وهو المقدمة فما عرفت من أنه لا وجه لو قصد التوصل في تعلق
بالوجوب في المقدمة إذا قصد بها التوصل لا وجه له وتخصيص بلا مخصص.

قوله: نعم إنما اعتبر ذلك في الامتثال اه: حاصله استدراك عما قبله ببيان أن قصد التوصل ليس بلازم في وقوع
المقدمة واجباً إلا في مقام تحصيل الثواب والامتثال الوجوب فإنه لو أتى بها من دون قصد التوصل أو يكون
ممتثلاً يجب بترتب عليه المثوبة وإن أتى بالواجب فلا بد من قصد التوصل ذي المقدمة لكي يثاب لمكان أخذ
الأعمال.

قوله: فيقع الفعل المقدمي اه: هذا رجوع إلى الكلام السابق وإنما هو نتيجة للكلام السابق حاصله بعد ما عرفت
من عدم مدخلية قصد التوصل في وقوع المقدمة واجباً فيقع الفعل المقدمي واجباً مطلقاً سواء قصد التوصل
بها إليها أم لا نظير سائر الواجبات التوصلية حيث لا يلزم في وقوع الفعل منها على صفة الوجوب إتيانه بقصد
التوصل بل يقع الصفة وإن لم يقصد التوصل كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا علمت بأن كلام الشيخ ره في المقام من أنه لو أتى المقدمة لا بقصد التوصل لا يتصف بالوجوب بل يكون
حكمها حكمها إذا لم تكن مقدمة إما مباح أو مستحب وهكذا الأمر لا يترتب عليه الوجوب من ناحية الواجب النفسي
وجه له لما عرفت من عدم لزوم التوصل في ذلك.

قوله: الأمر الرابع لا شبهة في أن وجوب المقدمة اه: حاصله إنه على القول بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب
ما يتوقف عليه يكون المقدمة في كيفية الوجوب تابعاً لذيها بمعنى أنه إن كان ذو المقدمة مطلقاً تكون المقدمة
في كيفية الوجوب تابعاً لذيها بمعنى أنه إن كان ذو المقدمة يكون التقييد مطلقاً وإن كان مشروطاً يكون مشروطاً
مثل أن وجوب الحج مشروط بالاستطاعة وكذا تحصيل الراحلة للحج مشروطاً بها.

إرادة

إذا عرفت هذا فاعلم أن قول صاحب المعالم ره توهم أن كل مقدمة بالنسبة إلى ذيها مشروط بمعنى يجب المقدمة عند

ذي المقدمة فإنه قال في بحث الضد ما هذا لفظه وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها إنما تنهض
دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر انتهى.
وفيه ما لا يخفى إذ وجوب ذي المقدمة ليس مقيداً بالإرادة كي يجب مقدمتها فإذا لم يكن الواجب مقيداً بها فكيف بقيد
المقدمة بها مع أن بعد القول بالملازمة تبعية المقدمة لذيها في الإطلاق والاشتراط لا وجه وإن كان أصل الملازمة
ليس دليلها بمثابة في الوضوح.

قوله: وهل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب اه: تلخيصه إن اتيان المقدمة على نحو الوجوب بحيث يقال إنه أتى بالواجب
هل يتوقف على شيء أم لا اختلف كلام القوم في المقام قال الشيخ ره على ما نسب إليه في التقريرات أن الإتيان بنحو
الوجوب كذلك موقوف على أن يأتي المكلف بها بداعي التوصل بها إلى الواجب لا الإتيان مطلقاً. وقال مؤلف
الفصول: لا يعتبر في وقوع المقدمة على صفة الوجوب ترتب الثواب عليه إتيانه بداعي التوصل بها إلى الواجب
بل يكفي في الوقوع كذلك مترتباً ذات ذيها عليها في الواقع بحيث لو فعلها يترتب وجود ذي المقدمة عليها
في الخارج يكشف عن عدم الوقوع على صفة الوجوب كذلك والحق أنه لا يعتبر في الوقوع كذلك شيء منهما.

أما ما قاله الشيخ ره من اعتبار قصد التوصل فغير لازم الوجوب وإن كان يحصل منه الغرض ما أنه ولا على
النفس الأول ولكن استحال ترتب المثوبة على حالة هذا خلاصة كلام المصنف وعليك بإمعان النظر في كلامه فإنه
لا يخلو عن تشويش فافهم.

المنقضي هو الشيخ ره في التقريرات حاصل المنقضي أنه يمكن أن لا يكون نفس الحركات في الطهارات مقدمة بحيث أنه
يمكن أن تكون المقدمة عنواناً ويكون تلك الحركات الخاصة مشككة المحصلة لها فلا بد من إتيان تلك الحركات
بقصد أمرها لكي يحصل ما هو المقدمة حيث القصد حيث يعين المقدمة الواقعية فقصد الأمر في الطهارات لأجل
تحصيل عنوان الذي يكون الطهارات به ذلك العنوان مقدمة ولولا هذا الشرط لما احتاج إلى هذا القصد.

قوله: وجه عدم المنافاة إن ذلك اه: حاصل الجواب إنه لا يصح هذا النقض لوجهين الأول أنه لو فرض تحصيل العنوان
بغير قصد الأمر توهم صحة ما يتوقف عليه من الواجب لأنه لا شك في إمكان تحصيل الإشارة إليها بنحو آخر غير ما
ذكره المنقضي ولو بأخذ عنوان الوجوب وصفاً مشيراً إليه في إتيان الوضوء وبأي أقسام الوضوء وضوءاً واجباً

وأيضاً) فيكون الداعي إلى إتيانها غير أمرها مع أن المثال جعل قصد الأمر فيها لا غايتها والحال إنه لا شك
في عدم الصحة كذلك والثاني أنه يلزم عدم ترتب المثوبة عليها مع أنه لا شك في ترتب المثوبة. والفرق
بين هذا الجواب وجواب المتقدم عن المصنف ره أن القصد على ما تقدم جزء المقدمة وهنا لأجل حصول العنوان
الذي المقدمة بذلك يكون مقدمة.

قوله: وثانيها ما محصله أن لزوم اه: حاصله نقض آخر عن الإشكال بما تقدم بأنه لا شك في أن قصد العبادة في الطهارات
إنما هو لأجل أن الواجب كما يتوقف غايته على ذات الطهارات كذلك يتوقف على حصول الطهارات مقيداً
بقصد العبادة والأمر النفسي وكأن الواجب لم يقصد ضمن ذات الطهارات وقصد العبادة.

وفيه أن هذا النقض على ترتب الثواب على الغيري لأن الظاهر من الأعمال هو النفسي لأنا نرى بالوجدان
أن العرف لا يناسب إلا التبعية وعلى هذا في الواجبات بالنسبة إلى المقدمات بل إليها نفسها وكلام الشارع منزل على
العرف فافهم وتأمل.

قوله: الأول منها أنه اه: حاصله أنه يرد الإشكال على ما قرر سابقاً من عدم ترتب ثواب على موافقة الغيري وعدم
ترتب عقاب على مخالفته بالطهارات الثلاث أعني الوضوء والغسل والتيمم على إشكال حيث لا شك في حصول المثوبة
على إتيانها وأنها الواجب الغيري لا يعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة مع أن الطهارات الثلاث يعتبر في صحتها إتيانها
بقصد القربة فافهم.

قوله: وأما الثاني فالتحقيق اه: حاصله وجه الإشكال بما تقرر أما عن الأول فنقول أن الثواب والعقاب لأجل أن
نفسها عبادة وغايات العبادات أي ما هو سبب لأمر المولى بتلك العبادات متوقف على إتيان هذه العبادات
الثلاث ولا منافاة في أن يكون الشيء متوقفاً على عبادة وإن كان هو بنفسه عبادة ثم فلا بد أن يؤتى بالمقدمة العبادية
على نحو العبادة لكي يحصل غايتها وإلا انتفى وجود غايتها لعدم وجود ما هو مقدمة.

وأما عن الثاني فنقول إن قصد القربة فيها إنما هو لأجل كونها عبادات في نفسها بعد أنها لما كانت مقدمة عبادية وجهة
غيرية فقصد القربة إنما هو لأجل جهتها الأولى لا لجهتها الأخيرة. فإن قلت بناء على ما ذكرت يلزم أن يعم المقدمات
لأن لوجوب إيجادها بأمرها الغيري لأن الإتيان بداعي أمر الغيري يتأتى إتيانها بداعي أمرها النفسي فلا يمكن كذلك

الأمر الغيري يرد على المقدمة على ما هي تصلح أن تكون مقدمة للواجب لا أزيد وحيث لا بد إلا أن ما هو المقدمة
كذلك لا بد أن يؤتى في قصد الأمر الغيري النفسي فافهم.

قوله: وهذا إذا كان هناك إطلاق اه: حاصله أن هذا كله إذا كان في البين إطلاق يتمسك به لإثبات
الوجوب النفسي وإذا لم يكن إطلاق فإن ثبت الوجوب بالإجماع أو العقل مثلاً فيقع وجهين: الأول إنه يعلم لو كان
هذا المشكوك واجباً غيرياً مقدمياً كان التكليف بذي المقدمة فعلياً والثاني إنه لم يعلم فعلية التكليف لو كان هذا
المشكوك واجباً غيرياً مقدمياً وأما في الأول فيجب الإتيان به للعلم بأصل التكليف وأما في الثاني فلا يجب الإتيان
به لكون الشك بدوياً فافهم وتأمل.

قوله: لا مجال لاتيان الأول لأجل اه: حاصله لا شك في ترتب الثواب على فعل الواجب النفسي وترتب العقاب
على تركه. وأما ترتب الثواب على فعل الواجب الغيري وترتب العقاب على تركه ففيه إشكال والحق عدم ترتب الثواب
والعقاب في الفعل والترك على الغيري لاستقلال العقل بأن العبد لو أتى بأمر المولى لم يستحق المدح إلا بفعل
ما أمره به وإن استلزم إتيان المأمور به مقدمات عديدة كذا في طرف الترك لأن الواجب الغيري ما وجب لأجل
الغير فليس المطلوب هو من حيث هو بل أن تركه المكلف لم يعاقب عليه بل يعاقب على ترك ذي المقدمة.

قال المصنف ره في المقام أنه يمكن تصور الثواب على فعل الغيري بعنوان زيادة المثوبة وازدياد العقوبة في الترك
والفعل لكي يكون من باب أفضل الأعمال أحمزها أي أصعبها وهذا مراد الأخبار الدالة على ترتب الثواب على
الواجب الغيري أو المراد منها ترتب الثواب لأجل حصول القرب بفعل الواجب وحصول البعد من تركه وهو أنه لأجل الغيري
بما هو غيري وفي نفسه لا يوجب ثواباً أن تركه كذلك لا يوجب عقاباً كما لا يخفى.

نعم لو كان إتيان الغيري لأجل أنه شروع في الطاعة الفعلية يبعد حصول القرب بالفعل والبعد بالترك أشد حاصلاً
يعد لكن الإنصاف أنه لا يصلح التمسك من باب أفضل الأعمال.

إن قلت ليس للصيغة إطلاق حتى يتمسك بها لأن مفهوم الوجوب من الهيئة وهو معنى حرفي لا إطلاق فيه كما مر سابقاً في
كلام الشيخ ره فالهيئة وضع لأفراد الطلب والإرادة الخاصة لا مفهوم الطلب حتى يتمسك بهم أن الصفات التي بالحمل
الشايع هو لأجل كونه معلقاً للطلب الخاص الذي في نفس الأمر وهذا هو المعنى الحرفي لا بواسطة مفهوم الطلب المستفاد من

الصيغة إن قلنا بوضعها له كما لا يخفى.

قلت قد حققنا سابقا وضع الصيغة لمفهوم الطلب بمعنى كونها موضوعة كوضع الأسماء إلا أنها موضوعة لأفراد الطلب

ضرورة أنه لو وضعت لأفراد الطلب كيف يصح انشائها بها لأنها من صفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة

فلا بد أن يكون موضوعة لمفهوم الطلب كي يصح انشائها بها إذ عرفت أن صيغ الإنشائية توجد معناها بنفسها وإذا

كانت موضوعة لأفراد الحقيقة فكيف توجدها بنفسها مع أن وجود الأسباب الخاصة والخارجية فافهم.

والحاصل لا يمكن إنشاء المصاديق الخارجية بالصيغ اللفظية وإنما المنشأ بها هي المفاهيم الكلية كيف يمكن إيجاد معاني

الموجودة في الخارج بالصيغ.

قوله: نعم ربما يكون هو السبب اه ما حاصله إن دواعي الإرادة يكون لها وجه لكن لا كذلك الذي ذكره المعترض بمعنى

إن الإرادة الحقيقية تكون سببة لانشاء الطلب كما أن كثيرا ما تكون غيرها سببا للانشائية كما عرفت سابقا مثلا فيما في

إن الشيء يتصف بالمطلوبية الواقعية والإرادة الحقيقية التي هي علة الانشاء للطلب هو المطلوب ويتصف

بالإرادة الانشائية أي الطلب الانشائي أيضا.

فقول المعترض ان الشيء يتصف لواقع الإرادة لا يجري في محل وإن كان يمكن انفكاك إنشاء الإرادة الحقيقية

الصيغ
كما لا يخفى ولكن لما كان المتعارف عند القوم التعبير عن مفهوم الصيغة بالطلب المطلق فتوهم المعترض منه ان مراد

هو الطلب الحقيقي فقال بأن الشيء لا يتصف بالطلب الانشائي وهذا من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق مع أنك عرفت

إن الطلب الحقيقي من صفات النفس في النفس لا يرتبط بالانشاء وهو لا يقبل التقييد لأنه لا إطلاق فيه.

وأما الانشائي فلا اشكال في قابلية التقييد وإن لم يمكن حقيقة الطلب عن قابل لأنها أمر ان بين التقابل العدم.

في مقدمة الواجب قوله: والاولى أن يقال اه ما حاصله ان الحسن والقبح الكائن في الافعال ينقسم بقسمين قسم بحيث

يوجب ايجاد الحسن في علته وكلما اضيف اليه بحيث يوجب الأمر بنفس علته وتوجه وقسم ليس كذلك وإن كان يمكن

فيه حسن لكن لا لأجل ترشح الحسن الذي فيه بنفس عنوان حسن فلا شك في صحة تعلق الأمر به لكونه مطلقا نفسيا

وإن كان موصلا وموجبا لأمر مطلوب وهو المقدمة وفي الثاني لا يصح تعلق الأمر به بعنوان انه مطلق نفسيا وإن كان

له حسن لكن لا من جهة ترشح الحسن اليه ويمكن أن يكون هذا مراد من قال الواجب النفسي ما أمر به لأجل نفسه

والغيري ما امر به لأجل غيره فاندفع ما يشكل في المقام من أنه بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ان الشيء

الطالب في الواجبات العقلية لا يكون غير مسألة وجوب موقوفة الله واجبا نفسيا بل كلما ورد أمر لشيء مثل

في الحقيقة أمر بتلك المصلحة ولأجل تلك الحسن الواقعي المنبعث عن مواد الأمر كما لا يخفى.

قوله: ثم انه لا اشكال فيما اذا علم اه: تلخيصه إذا علم ورود الواجب على أحد من القسمين فهو وإن شك في

من أي قسم منه الإطلاق يقتضي النفسي لما مر من غير مرة من أن الغيرية خلاف الأصل وإذا دل على قيد

بحيث لا يحتاج إلى المؤونة الزائدة بمعنى يحتاج إليه فلذلك أن الدال الأولى لو كان مرادا والثاني لزم عليه

ليس
البيان وحيث ما أخذ به علم أنه الحاد المعنى المحتاج إلى المؤونة كما لا يخفى وكذلك فيما نحن فيه بأن اللازم كأنه

له مؤونة زائدة بالنسبة إلى النفسي فالإطلاق يقتضي كونه نفسيا وإن كان الصيغة بالنسبة إلى كلا المعنيين بوزنه

واحدة من حيث الدلالة والموضع ولا ينافي كون الوضع كذلك والإطلاق يقتضي غير ذلك كما هو واضح

فإذا المراد الغيري يجب على الأمر الحكيم البيان وحيث هو علم النفسية كما لا يخفى.

المعنى الاعتباري وتحقيقه لأنا نقول المعنى الاعتباري لا يكون معلولا للفظ ولا يكون اللفظ علة له لأن المعنى

الاعتباري إنما يوجد اعتبارا والمعتبر ويكون معلولا للمعتبر أن هذا لا يختص بالانشاء بل يعم سواء كان هنالك

لفظ أم لم يكن سواء قصد باللفظ ثبوت المعنى أم لم يقصد فاعلم بأن هذا الاعتبار ودون ... وقد فرغت من تسويد

الحقير
هذه الوجيزة في يوم السادس من العشر الثالث من الشهر الأول سنة ١٣٩٤ هجرية في معهد الحزب بيد الأقل عبده

الشيخ الوسنة.

والتحقيق في المقام في الفرق بين الأخبار والإنشاء هو أن النظر في الإنشاء مقصود على إيجاد المعنى بوجود التنزيلي

فقط بخلاف الأخبار وأما الغرض فيه إيجاد المعنى باللفظ وجودا تنزيليا بداعي الحكاية فيقع الفرق بينهما فيجوز أن

يكون المبادئ في قولك لب اللفظ معنى الواسطة في العروض لأن هذا اللفظ (اضرب مثلا) يقبل اليه الكشف الحمي

بالغات والوجود الخارجي بالعرض لأنه وجود تنزيلي له في وجود ويكون اللفظ قابلا لكلا المعنيين كما لو بعث حيث

يمكن أن يتحد باعتبار المعنى الأول الذي هو معنى انشائي والمعنى الثاني الذي هو معنى إخباري يكون النائب بين

المعنيين من باب التقابل العدم والملكة لأن ما ذكرنا قابلية الموضوع وإن لم يكن كقولك اضرب حيث لا يصح ان يتحمل

إلا في الإنشاء، كقولك: ضربت، حيث لا يصح إلا في الأخبار، ويكون التقابل بين المعنيين بالإيجاب والسلب لأن مناط عدم قابلية المطلوب للمعنى الآخر، فافهم وتأمل.

قوله: فعلى ما حققناه في بعض فوائدنا موجدة لمعانيها في نفس الأمر أي قصد ثبوت معانيها اه:

حاصله أن الكلام الإنشائي ما قصد به ثبوت المعنى، والمعنى الإنشائي ما قصد ثبوته من اللفظ، والظاهر أن المراد من كلمة "بما هو السببية" أي إيجاد المعنى بسبب اللفظ وبواسطته، وفيه أن المعنى لا يخلو إما أن يكون خارجيا أو ذهنيا. أما الخارجي فلا يعقل وجوده وحصوله من اللفظ وجدانا وبرهانا.

أما وجدانا فلأنا لا نرى بسبب قوله افعل موجودا خارجيا يكون هو معنى لقوله افعل مطلقا أي بكلا القسمين من الوجود، لا بحيث يكون مطابقه بالفتح هو بنفسه موجودا خارجيا، أو يكون مطابقه بالفتح مأخوذا من الموجود الخارجي أي يكون منشأ انتزاع مطابقه موجودا خارجيا.

وأما برهانا فلأنه لا يعقل أن يكون اللفظ الذي هو من مقولة الكيف المسموع علة لمقولة أخرى كما لا يخفى فافهم.

وأما الذهني فغاية ما يمكن أن يقال في تقريبه هو أن قوله افعل يكون علة لوجود المعنى في ذهن السامع وتصوره لا المتكلم لأنه يوجد المعنى في ذهنه قبل قوله افعل وغيره، من منشأ هذا التصور وحصول المعنى في الذهن هو العلم بالملازمة الجعلية بين اللفظ والمعنى، لا أن اللفظ يكون علة لثبوت المعنى وحصوله في الذهن، ومما يدل على هذا الأمر أنه قد يكون المعنى علة لحصول اللفظ وثبوته في الذهن على العكس مما نحن فيه.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون المراد من الثبوت في المخرج ثبوت المعنى الاعتباري كالملكية والزوجية والرقية، فكان الكلام ما قصد ثبوته.

أما الكلام في المقام الثالث أعني انتزاع المعنى والحقيقة أنهما موضوعان لمفهومين متغايرين لا كما قال المصنف من أنهما موضوعان لمفهوم واحد، ومعنى ثان، وبيانه أن الحب المشتمل له اعتباران: الأول أنه أمر نفساني موجود في الذهن فقط، وبهذا الاعتبار ليس بالإرادة، والثاني أن هذا الحب الذي هو أمر نفساني موجود في الذهن باعتبار الحكاية والإرادة يعبر عنها بالطلب، فالطلب موضوع لمعنى يقال بالفارسية أن ... والإرادة لمعنى يقال

بالفارسية خواستن.

ومما يدل على هذا أنه لا يصح أن يقال لطالب الدنيا إلا لمن جد في طلبه وكان بصدد تحصيله، وإن لم يكن بصدد تحصيله يسمى مريد الدنيا مع أنه لا يقال له طالبها، فظهر أن الطلب موضوع لإظهار المطلوب والمقصود خلاف الإرادة، فافهم وتأمل.

ثم قيل في مقام الفرق أن الطلب موضوع لمعنى أخذ في مفهومه كونه من الغير خلاف الإرادة فإنها لم تؤخذ في مفهومها كذلك، وهذا غلط لأنا نرى بل يستعمل الطلب أيضا في مفهوم لا يكون من الغير مثل الإرادة كما يدل عليه تتبع موارد استعمال الطلب كما لا يخفى.

قوله: ثم إنه يمكن مما حققناه أن يقع اه: لا يخفى عليك أن النزاع في الطلب والإرادة إثباتا من القول بثبوت الكلام النفسي وعدمه حيث يقول الأشعري بثبوت الكلام النفسي، ويلزمه الاختلاف بين مفهوم الطلب والإرادة مثلا كما عرفت سابقا، والمعتزلي لا يقول به فلا يلزمه القول باختلافهما، فعلى هذا فكيف يكون النزاع لفظيا حتى لا يختلف عليك الأمر.

وأما الكلام في المقام الثاني فالتحقيق أن صيغة افعل لم توضع للإرادة ولا لمفهومها ولا لجعل الإرادة بالحمل الشائع، ولا بما هو مشترك لها، بل إنما وضعت لأمر آخر، بيانه أنا إذا فرضنا أنه لم يكن في عالم الوجود لفظ ولا ما هو كاللفظ وأردنا إيجاد فعل من الغير فلا بد من تحريكه نحو الفعل الذي نريده، فيكون المحرك إليه ملحوظا استقلاليا والحركة نحوه، أو التحريك إليه ملحوظا آليا في المعنى الحرفي كذلك ... أقرب من الإشارة التحريك والبعث نحو الفعل فيكون دالا على معنى الأمر وهو البعث، كما أن الأمر بالعكس في النهي فإنه زجر عن الفعل، فليس فيها إرادة ولا طلب بل الإرادة والطلب هو مقدمة للبعث الذي نحن بصدده أقرب.

نعم لدى المتصور عند الإذعان بها، وأما الإذعان فهو أمر غير هذه الصور، وهو سكون النفس، وهو أمر ليس بحصول شيء لدى النفس بالوجدان، فظهر أن انقسام العلم إلى التصور والتصديق بالحمل ما عرفت أن العلم أمر وراء التصديق.

ثم لو كان العلم مقارنا للتصديق في بعض الموارد يسمى ذلك التصور العلمي بالعلم تصديقا، ولو لا يقترن يسمى تصورا، فتحصل أنه يمكن ... أن يكون العلم ... الصفات المشهورة.

وأما امتناع كونه مدلولاً للكلام اللفظي فلأنه يحتاج إلى مقدمة وهي أن الانتقال إلى المعنى عبارة عن حصول المعنى في الذهن فلا بد أن يكون المعنى قابلاً للانتقال إليه فهذا المعنى فلا بد أن يكون هذا المعنى من مقولة الماهيات حتى يقبل الوجود في الذهن. أما الوجود فمطلقاً غير قابل للانتقال.

أما الوجود الخارجي فلأنه في قبال الوجود الذهني فكيف يعقل وجوده في الذهن بل وجوده في الذهن خلف.
أما الذهني فلأنه لا يعقل تصوره لأنه غير قابل للحصول في المدارك الادراكية فلا يكون معنى للفظ حتى يكون اللفظ موضوعاً للماهيات حتى يقبل الانتقال من اللفظ للانتقال إليه فعلى هذا لا يكون اللفظ موضوعاً للوجود فكلام المتكلم إلا بالعنوان لا أن الوجود مدلول بعينه فيستحيل أن يكون الوجود الذهني مدلولاً للكلام اللفظي فحصل أن لا إمكان أمر غير العلم والصفات المشهورة مما لا محصل له.

وأما كونه مدلولاً للكلام اللفظي فغير معقول إلا بالعنوان والمعنون مثل لفظ الوجود بالنسبة إلى حقيقته، ومقصود الأشعري مدلوليته بنفسه للكلام اللفظي لا بوجوده عنوانه فتأمل.

فالقائل به له دعويان: الأول امكان صفة نفسانية تكون غير العلم والكراهة والإرادة. الثاني كونه مدلولاً للكلام اللفظي والنزاع على هذا النحو عقلية لا غير والمصنف قدس سره يكون كلا الأمرين بين ظاهر عبارته يلائم فلا يقال باتحاد الطلب والإرادة في كلا المقامين من الدعوى.

والتحقيق أنه لا شك في صحة الأمر الأول من الدعوى وأنه أمر معقول خلاف الثاني بيان ذلك أن كل شيء يتصور لا يخلو إما أن يكون ماهية أو وجوداً لأنه إما موجود بالذات وهو نفس الوجود أو بالعرض وهو الماهية فالكلام النفسي إما أن يكون من قبيل الماهيات أو الوجود أما الأول فلا شك أنها محصورة في المقولات فلا بد أن يكون الكلام النفسي أحد المقولات ومن البين أن الكلام النفسي ليس جوهراً لأن المراد منه أمر قائم بالنفس فليس جوهراً مستقلاً بالنفس فلا بد أنه لا يكون من المقولات العرضية إلا الكيف النفساني لأنه المراد ومع أن الكيف النفساني منحصر في أشياء وليس واحد منها كلاماً نفسياً كما هو محقق في محله وإن كان الكلام النفسي من قبيل الوجود فلا شك في صحته لأنه يمكن أن يوجد هناك من أطوار النفس وجود وفي يتصور في قبال الصفات النفسانية ويسمى بالكلام النفسي لكن كونه مدلولاً للكلام النفسي غير معقول.

والدليل على كونه أمراً معقولاً بهذا المعنى هو أنه لا شك في أن في النفس شيئاً نفسانياً توجده النفس وليس من مقولة العلم وليس من الصفات المشهورة ويعبر عنه بالإذعان أما أنه ليس من مقولة العلم فلأن العلم هو حضور شيء لدى النفس وهذا أمر يصح في الموضوعات والمحمولات والنسب لأنها.

سواء إنشاء بمعنى الأمر بلفظ أو بصيغة أفعل أو مادة الطلب بمعنى الطلب أو يكون هذا هو المنصرف إليه عند الإطلاق كما أن لفظ الطلب ينصرف إلى الإنشاء عند الإطلاق وإن كان اللفظ موضوعاً لمفهوم الطلب وضعاً فالأمر هذا الانصراف لكثرة الاستعمال ويقابل الطلب في الانصراف لفظ الإرادة فإنما ينصرف عند الإطلاق إلى الإرادة الحقيقية وإن كانت الإرادة موضوعة لما وضع له الطلب فافهم.

قوله: ألجأ بعض أصحابنا إلى الجدال، سيأتي الكلام في تحقيق ذلك إن شاء الله.

قوله: فاعلم أن الحق كما عليه أهله إلخ: اعلم أن الكلام في المقام يتصور على وجوه: الأول أن يكون النزاع المشهور عقلياً بمعنى هل يمكن في النفس صفة أخرى قائمة بها في قبال الإرادة وسائر الصفات المشهورة؟ الثاني أن يكون النزاع أصولياً بمعنى أن صيغة افعل ما هو مدلولها هل هو الإرادة الحقيقية الإنشائية أو أمر آخر غير الإرادة أو أمر آخر غيرهما كما يقول به الأشاعرة وهو الطلب.

الثالث: هل لفظ الإرادة والطلب في اللغة موضوعان لمفهوم واحد حتى يكونا مترادفين أم لا؟ والنزاع في كل واحد من المقام ناشئ من الكلام النفسي حيث يقول الأشعري إن هنا أمراً نفسانياً غير الإرادة والكراهة وغير الصفات المشهورة وهو مدلول الكلام اللفظي ونشأ الالتزام بالكلام النفسي هو الملاك الحكم عليه تعالى إذ لا شك أن الكلام اللفظي ليس قائماً به تعالى لأنه أمر ينقضي وينصرم ولا يكون ذاته تعالى محلاً للحوادث، فلا بد أن يكون القائم به أمراً يكون مدلولاً للكلام اللفظي لأن معنى الأمر هو قولك اضرب وافعل وأكرم.

وفيه أن المعنى الحدثي الذي هو ملاك صحة الاشتقاق أن يكون المعنى أمراً نسبياً كالضرب فإنه لما كان معنى نسبياً لا جرم اشتق منه الصيغ المختلفة ولا شك أن هذا الملاك موجود فيما نحن فيه بالنسبة إلى القول المخصوص لما كان من مقولة الكيف المسموع لا بد أن يكون أمراً نسبياً كالضرب الذي هو من مقولة الفعل ولا فرق في كون الشيء أمراً نسبياً بين أن يكون من مقولة الكيف أو الفعل أو الانفعال فعلى هذا يصح الاشتقاق من مادة الأمر وإن قلنا إنه موضوع

المنقول مخصوص فيكون معنا قولك أمرت تلك افعل في الزمان الماضي وهكذا ولاحظ في ذلك المعنى ما عرفت أن للشيء وجودين وجود تحقيقي وهو وجوده بعينه ووجود تنزيلي منبأ إذا افعل أي صيغة الأمر إما أن يوجد بوجوده الحقيقي كما إذا أدينا بلفظها وإما أن يوجد بوجودها التنزيلي كما إذا أدينا بقولك أمرته - وهذا الكشف المسموع وجود تنزيلي لذلك الكشف المسموع فافهم ويمكن أن يكون قوله فتدبر إشارة إلى ما ذكرناه لك.

قوله: الجهة الثالثة الظاهر اه: لا يخفى أنه لا ثمرة لهذا البحث أصلا في الفقه بل إنما هي تتعلق لغيره.

قوله: الجهة الرابعة الظاهر أن الطلب الذي اه حاصله أن هناك أمور ثلاثة: مفهوم الطلب، الطلب الحقيقي والطلب الإنشائي ولا شك أن لفظ الطلب موضوع لمفهوم الطلب والطلب الحقيقي فرد من أفراد هذا المفهوم والطلب الإنشائي أيضا فرد له لكن فرد تنزيلي له لأن الطلب الإنشائي وجود تنزيلي للطلب الحقيقي فالطلب بالحمل الشائع هو الطلب الحقيقي لأنه فرد مفهوم الطلب لا الإنشائي فإنه فرد ادعائي.

ثم قد وقع النزاع في أن معنى أي هذه الثلاثة معنى الأمر والحق أنه معناه هو الطلب الإنشائي.

في الأوامر. فيما يتعلق بمادة الأمر قوله: وربما أطلق كما في قوله وما أمر فرعون برشيد. فيه أن الأمر هنا ليس المراد به الفعل بل المراد به الطلب بقرينة ما قبله وهو قوله تعالى واتبعوا أمر فرعون وما أمره.

قوله: ضرورة أن الأمر في جاء زيد لأمر كذا اه حاصله أن الأمر استعمل في مصداق الغرض فيه أن الأمر استعمل في معناه غاية الأمر انطبق معناه مع مصداق الغرض فليس من باب استعمال اللفظ في مصداق الغرض بما هو مصداقه كما يكون الأمر كذلك في استعمال الإنسان في زيد بل الأمر كما عرفت استعمل في معناه غاية الأمر ينطبق هذا المعنى مع مصداق الغرض اتفاقا كما إذا استعملت الإنسان في زيد واتفق انطباق زيد مع عنوان القائم فح استعمال الإنسان ليس في القائم بوجه من الوجوه، كذلك فيما نحن فيه لا أن الأمر استعمل في مصداق الغرض مع أنه لو أغمضنا عن ذلك وقلنا أن مراد المصنف من استعمال الأمر في مصداق الغرض هو هذا المعنى الذي ذكرناه وأنه لم يطلق على الغرض الانطباقي عنوان الاستعمال.

يرد عليه أن الأمر لم يستعمل في مصداق الغرض بوجه من الوجوه أصلا بل استعمل فيما يترتب عليه الغرض كما في

قولك جئت للزيارة فإن الغرض ليس الزيارة بل هو الثواب والزيارة أمر يترتب عليه الغرض فحصل به الغرض كما لا يخفى.

قوله: في قوله تعالى فلما جاء أمرنا يكون مصداقا للتعجب اه: فيه أن الأمر هنا ليس مصداق التعجب الذي هو مصداق تعجب الوجل بل الأمر هنا مصداق فعل العجيب، ومعنى الآية فلما جاء فعل عجيبا لا تعجب فافهم.

قوله: ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب والشيء: والدليل عليه جمع الأمر إلى أوامر وأمور والأول دليل على الأول والثاني على الثاني.

قوله: ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق اه: لأنه ح لا يكون معناه حدثا كي يمكن الاشتقاق.

قوله: الثاني أن يكون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة: توضيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي أنه فرق بين الإطلاق المقامي والكلامي حيث إن الأول يضر فيما إذا كان الشك في المراد مع العلم بالصدق بخلاف الثاني فإن نفس الصدق فيه أيضا مشكوك. إذا عرفت هذا فاعلم أن البيع مثلا على الصحيح لما كان موضوعا لما هو المؤثر في الملكية واقعا فعند الشك في اعتبار العربية في مثل أحل الله البيع مثلا يتمسك بالإطلاق المقامي بأنه لو الشارع لما كان في مقام البيان في مثل هذا الخطاب والمقدم يبين ما هو المعتبر في البيع وإنما عنده.

ولا ينصب القرينة على كلامه على ما هو البيع في العرف حقيقة فيكون الإطلاق في هذا المقام دليلا على حمل نظر العرف حجة على الواقع ويكون التخصيصات تخصيصات في الحجة فعند الشك في دخل شيء في البيع وعدم ثبوت تخصيص فيتمسك بالإطلاق المقامي إذا شك في صدق البيع على فاقد العربية انتهى كلامه.

أقول إن البيع لما كان موضوعا للعقد المؤثر في الملكية على الصحيح وكانت الملكية من الأمور الاعتبارية كما عرفت آنفا كان من الممكن أن يراد من البيع في مثل أحل الله البيع ما هو المؤثر في الملكية عرفا وما هو المؤثر في الملكية شرعا وعلى الأول وإن صح التمسك بالإطلاق الكلامي للشك في المراد مع العلم بصدق البيع كذلك إلا أنه لا يجري الالتزام به إذ يلزم من ذلك أن يكون التخصيصات تقييدات.

لا يقال أن دليل الحقيقي على البساطة الآثار لا يدل إلا على اتحاد الأبيض الحقيقي مع البياض الحقيقي أي المبدء الحقيقي والمدعى اتحاد الأبيض المشهور مع المبدء الحقيقي. ثم السبزواري استدل على المدعى بما حاصله الوضع

يلاحظ بنحوين: الأول إنه يلاحظ بما هو شيء مستقل في قبال الذات فهو بهذا الاعتبار يكون غير الذات
الثاني إنه يلاحظ بما أنه شيء به ظهور الذات وبه تجلي الذات ولا يكون على هذا المعنى أمراً في قبال الذات
بل يكون طوراً من أطواره وتجلياً من تجلياته وبهذا المعنى يحمل على الذات لكونه تمامه وبهذا الاعتبار
فيكون العرض والعرضي سواء كان حقيقياً أو مشهوراً واحداً وبهذا الاعتبار يمكن الجواب عن مؤلف الفصول.

فإن العلم والحركة إذا لوحظنا بعنوان أنهما من شؤون الذات وتجليات الذات لا بد أن يصح حملها
على الذات إلا أن يؤخذ بالمعنى الأول وبهذا ظهر أن ما قاله المصنف ره مستنداً إلى القوم من أن الفرق بين
المبدأ والمشتق إن الأول يأبى عن الحمل دون الآخر وإنهما معنيان تمام الذات بمعنى أن اللابشرطية في
المشتق ذاتي والمعنى بشرط لا في المبدأ ذاتي لا أنهما معنيان متغايران بمجرد الاعتبار غير صحيح.

والشاهد عليه قال في الشواهد الربوبية: المتكلمون قائلون بأن المشتق مركب من ذات ونسبة وصفة والمحقق
يقول بأن الصفة والعرض بعينه وبين المبدأ باعتبار اللابشرطية والبشرط لا وفيما قاله السبزواري نظر لأن
مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود لاختلاف البياض والأبيض عرضي يقابل الجوهر ومباين للجوهر جداً
فإذا كان كذلك فلا يرتفع بالاعتبار لأن الاختلاف بينهما ليس اعتبارياً حتى يرتفع بالاعتبار فإذا لم يرتفع
بالاعتبار فلابد أن يكون الفرق بينهما بالذات بمعنى أن المشتق معنى قابل للحمل ذاتاً.

في المشترك قوله: **الا أن يكون اللاحظ أحوال**[اللفظ] ه: اعلم أنه إذا أمعنا النظر فيما أورده المصنف لامتناع
في المعنيين لكان نقول بالامتناع بوجه آخر وبيانه يتوقف على بيان مقدمات: المقدمة الأولى: حقيقة الاستعمال
ليس إلا إيجاد المعنى باللفظ وجوداً تنزيلياً. الثانية: الإيجاد والوجود متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً بمعنى أن الشيء
الواحد إذا نسب إلى فاعله يسمى إيجاداً وإلى قابله يسمى وجوداً فيظهر من هاتين المقدمتين أن الاستقلال في الإيجاد
تنزيلاً يقتضي الاستقلال في الوجود تنزيلاً وبالعكس وإن إيجاد تنزيلي الشيئين وجودهما تنزيلاً.
الثالثة: وجود التنزيلي من الوجود الحقيقي غاية الأمر بإضافته إلى وجود آخر يكون الوجود وجوداً تنزيلاً
له لا أنه في الحقيقة ليس الوجود والتنزيلياً مثلاً اللفظ بلا إضافة إلى كيف مسموع إنما هو وجود تحقيقي لم وبالإضافة
إلى من وضع بإزائه يكون وجوداً تنزيلياً له.

إذا عرفت هذه المقدمات علمت أنه بناء على هذا يكون الاستعمال في المعنيين مستقلاً كما هو محل النزاع في المشترك
يقتضي تعدد الإيجاد الإيجاد التنزيلي للمقدمة الأولى والإيجاد التنزيلي يقتضي الوجود التنزيلي للمقدمة الثانية ووجود
التنزيلي عين الوجود الحقيقي للمقدمة الثالثة فيلزم من استعمال لفظ واحد في المعنيين مستقلاً كما هو محل
النزاع تعدده وهو خلف.

قوله: **والتثنية والجمع في الأعلام إنما هو** ه: يمكن استعمال التثنية في المتعددين بدون التأويل بالمسمى وذلك
يتوقف على رسم مقدمة وهي إن استعمال اللفظ في نوعه كاستعمال لفظ ضرب في نوعه فيتصور على وجهين في المشترك
والمبدأ بمعنى غير قابل للحمل ذاتاً وكلام المصنف صحيح على محله لا يقال على هذا يقتضي لا يصح حمل المشتق على المفصل
إلا أنهما موجودان بوجودين فلو كان مصحح الحمل هو اللابشرطية لصح كلا المتقابلين لأنا نقول الاتحاد بينهما
حقيقة وإنهما موجودان بوجود واحد لا غير.

بيانه أن التركيب الحقيقي لا يكون إلا مع الوحدة الحقيقية بل أعتبر أنه لو لم يكن الوحدة حقيقياً لم يكن التركيب حقيقياً
والوحدة الحقيقية تقتضي أن يكون أحد الأجزاء بنحو القوة والإبهام والآخر بنحو الفعلية والتحصل حتى يكونا موجودين
بجعل واحد ولو كان كلا الجزئين أمران بالفعل لا يكون هنالك تركيب لأن كلاً منهما يأبى عن الاتحاد مع الآخر وجعل
الواحد يقتضي أن يكون الحمل بالنسبة إليه بالفعل بالذات والآخر بالقوة إذا تبين لك هذه المقدمة فنقول:
هذا الوجود الواحد ينسب إلى الاتحاد والتركيب فإن الإبهام بالقوة من جهة الصورة التي هي أمر بالفعل فإذا نظرنا إلى أنهما موجودان
بوجود واحد وجعل واحد صح حمل كل منهما على الآخر وهذا معنى اللاحظ اللابشرطية فإذا نظرنا إلى أنهما أمران أحدهما
بالقوة والآخر بالفعل وإن كلاً منهما يقتضي أن يكون ذا شأن لا يصح الحمل بينهما وهذا معنى اللاحظ البشرط لا فيه الفرق
بين العرض والموضوع وما يختص فيها فافهم وتأمل.

قوله: **أن مفهوم الشيء لا يعتبر في المشتق** ه: وتوضيحه إن كان في أنه وضع مبادئ المشتقات لا يكون إلا على نحو واحد
فلو كانت الذات أو الشيء مأخوذة في أحدهما لكانت في الكل وبالعكس ثم إنا نرى بالوجدان استحالة أخذ مفهوم
الشيء في الناطق بمحذور الذي ذكره لاجرم لا يكون مفهوم الشيء مأخوذاً في واحد من المشتقات.

قوله: **بل لا يكاد يمكن أن يكون صفة في محله** ه: هذا الكلام للشيخ في تعليقاته حيث قال: فما فرق أن المبدأ أو

وينتهي إليه البسيط لا يمكن أن يتصور بالحد بالعلم الحصولي لأن بعد فرض كون المعرف بفتح الراء بسيطاً لكنه يمكن تحديده مع أن تحديد الشيء مساوق لأن يكون حده الحقيقي مركباً وقد فرض بساطته لأن الحد عبارة عن أخذ مبادئ الشيء وفصله في التعريف نعم يمكن تعريف البسيط بالرسم بالعلم الحصولي ويمكن أيضاً إدراك حقيقة البسيط بالعلم الحضوري إذا عرفت هذا فاعلم أن الفصل لما كان بسيطاً فلا يعرف كنهه على الوجه الذي ذكرناه فافهم.

ولنا في المقام جواب آخر غير ما ذكره المصنف وهو أن الفصل ليس لفظ الناطق حتى يرد ما ذكره المستشكل بل الفصل إنما هو مبدأ اشتقاقه أعني نفس الناطقية لأن المشتقات ليست داخلة تحت مقولة حتى يكون فصلاً أو عرضاً خاصاً أو عاماً بل إنما هي.

والإتيان بالمشتق في مقام الحد والرسم إنما هو لأجل أن المبدأ لما كان آبياً عن الحمل فلابد في مقام حمله على شيء إما من النقل كما ذكره وإما من أخذ عنوان الاشتقاقي منه. لا يقال لا يعقل أن يكون نفس الناطقية فصلاً لأن المراد من الوصف إما أن يكون المدرك للكليات فهذا والحد ... عن أحد العرض في الفصل لأن الإدراك كيف وكذا أخذ في الفصل. وأما بالنسبة إلى الإرادة التكوينية فهناك إرادات متعددة حسب النسبة إلى كل مقدمة وكل جزء من أجزائها إرادة مستقلة متدرجة.

قوله: وقد غفل عن أن كونه محركاً نحو المراد. قد عرفت ما فيه من مطاوي كلامنا فراجع نعم غاية ما يمكن أن يقال في المقام أنه ينبعث من الشوق إلى الواجب شوق إلى مقدماته ولما لم يكن الشوق الثاني مانعاً من الفعلية يصل إلى حد النصاب والانبعاث كما عرفت لا يقال هذا إنما يتم في غير الأفعال التوليدية لأنه يلزم تعدد حركة العضلات نحو المقدمة حركة أخرى نحو ذيها.

هذا عند انقياده وأما إذا كان الغرض من الأمر جعل الداعي إمكاناً لا على كل حال لا يعقل توجيه الأمر نحو أمر استقبالي لأن في ظرف وصول الأمر إلى العبد وانقياده لا يمكنه إيجاد الفعل لأن البعث إمكاناً مساوق لإمكان الانبعاث إمكاناً فإذا لم يمكن الثاني لم يكن الأول فيكشف عن عدم الإرادة التكوينية نحو الأمر الذي هو فعل تكويني للمولى فيكشف عن عدم إرادة تشريعية هناك لما عرفت من أن الإرادة التشريعية هي الشوق الكذائي.

إن قلت إذا كان الأمر كذلك فيلزم أن لا يصح الأمر بشيء في وقت إذا كانت مقدماته مفقودة لعدم إمكان دفعه

بدون المقدمات فلا فرق في الامتناع بين هذا الفرض والسابق. قلت ليس الأمر كذلك لأن تحصيل المقدمات في هذا الفرض ممكن فيتصف الفعل بصفة الإمكان بخلاف السابق فإن بعض مقدماته ليس بيد المكلف فلا يتصف الفعل بصفة الإمكان فالفعل في هذا الفرض ممتنع بالغير بخلاف السابق فإنه ممتنع بالامتناع الوقوعي فيصح الأمر في هذا الفرض دون السابق لما عرفت من أن إمكان البعث يلازم إمكان الانبعاث الوقوعي وهذا المعنى متحقق في هذا الفرض.

فإن قلت إذا كان الواجب من الأمور التدريجية الحصول فالانبعاثات نحو الجزء المتأخر لا يجوز في زمان الانبعاث نحو الجزء المتقدم فلابد أن يكون هناك انبعاثات متعددة مترتبة بعضها على بعض مع أن المبعث واحد والكل مبعوث إليه ببعث واحد كالصلاة في أول الوقت مثلاً.

قلت نعم البعث وإن كان واحداً لا تعدد فيه إلا أنه لما تعلق بأمر تدريجي الحصول ينبسط الأمر والبعث على تلك الأمور التدريجية فيكون له اقتضاءات متدرجة فيصير الاقتضاء نحو الجزء المتقدم فعلياً قبل الجزء المتأخر وبعد وجود المتقدم يصير الاقتضاء بالنسبة إلى الجزء الثاني فعلياً وهكذا فليس الاقتضاء بالنسبة إلى تمام المركب فعلياً بل على نحو ما ذكرنا.

قوله: ضرورة فعلية الشوق في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة. حاصله إن من المحقق حصول الإرادة بالنسبة إلى ذي المقدمة مع عدم حصوله لكونه متوقفاً على مقدمات فيتوجه الإرادة تحرك العضلات نحو المقدمات وتحصيل المقدمات بتبع إرادة ذيها إلا أن هذا غير صحيح بل إنه يستلزم إما انفكاك العلة عن المعلول أو تقدم المعلول على العلة.

والتحقيق إنه ليس هناك إرادة بالنسبة إلى ذي المقدمة بل كالتصور التام الفاعلية المكونة في ذي المقدمة بمشتاق إليه ولما يرى امتناع وجوده ابتداء لم يصل الشوق إلى حد النصاب فينبعث من هذا الشوق شوق آخر إلى المقدمات ولما لم يكن لهذا الشوق الآخر مانع من الفعلية يصل إلى حد النصاب والانبعاث فيتبع القوة الباعثة نحو المقدمة وهكذا في تمام المقدمات.

ثم يصل الشوق إلى ذيها فعلياً لرفع المانع فليس هناك إرادة بالنسبة إلى ذيها حال إرادة المقدمة كما لا يخفى.

فنعلم أن انبعاث الإرادة عن إرادة أخرى غير صحيح وإنما هو انبعاث الشوق عن الشوق هذا كله في
الإرادة التكوينية. وأما الإرادة التشريعية فقد عرفت أنها عبارة عن إرادة فعل الغير اختياراً لا
جبراً وحيث إن الفعل إنما هو تحت اختيار العبد فلا يمكن حصوله إلا بالسبب فلابد أن ينبعث من هذا
الشوق شوق آخر إلى سببه أعني أمره إلى العبد فإذا لم يكن هناك ما ينافي الأمر بداعي جعل الداعي وصل في
هذا الشوق الثاني إلى حد النصاب والباعثية فيحرك نحو الأمر المولى في الإرادة التشريعية عبارة
عن الشوق إلى فعل الغير بحيث يصل إلى حد يبعث عنه شوق آخر إلى نحو فعله وحصل هذا الشوق الثاني
حد الباعثية ويحرك العضلات نحو الأمر ويحصل الداعي للمكلف في ليس جعل الداعي للمكلف حينئذ على كل حال
سواء أمكن للمكلف إيجاده أم لا لأنه أمر سهل بل الغرض من الأمر جعل الداعي للمكلف في صورة الإمكان أي
بجعل الأمر داعياً بحيث لو أوصل إلى العبد لكان أن يوجد المأمور به.

قوله: لا من استقبالية الواجب فافهم اه: اعلم أن الغرض المهم في هذا البحث اتصاف المقدمة بالوجوب
قبل زمان الواجب لا اتصاف وجوب المقدمة كيف ما كان حتى يقال أنه يصح في اتصاف المقدمة بالوجوب
فعلية الوجوب لذي المقدمة وأما انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب أي عدم اتحاد زمان الوجوب
مع الواجب فلا دخل له في اتصاف المقدمة بالوجوب لما عرفت من أن المقصود ليس مجرد اتصاف المقدمة بالوجوب
كي يقال ذلك بل المقصود اتصاف المقدمة بالوجوب قبل زمان الواجب وهذا كما يتوقف على فعلية
وجوب ذيها يتوقف على استقبالية الواجب كما لا يخفى على من راجع وجدانه فلعل هذا هو المراد بقوله قدس سره
فافهم فافهم.

قوله: فبأن الإرادة تتعلق بأمر متأخر اه: تحقيق المقام يتوقف على تقديم مقدمة وهي أن النفس في
وحدتها كل القوى فكل قوة يدرك بالنفس إما هذا بلا واسطة كإدراك الكليات أم بالواسطة كإدراك
الجزئيات وهي المحركة للبدن وكل فعل يوجد بواسطتها في إذا قصرت وأدركت في شيء فائدة إما يرجع إلى
ذاتها أو قواها مثل الحواس ينبعث لها شوق نحو الفعل وإذا لم يجد هناك مانعاً في الشيء فيكون البعث
حطياً ويخرج ذلك الشوق من مرتبة النقص إلى الكمال وهذه المرتبة من الشوق تسمى بالإجماع والعزم والإرادة

وأما إذا وجدت هناك مانعاً في الشيء فلا يصل الشوق إلى حد الكمال لما لم يبعث ويحمل الأول بالبوندرا انبعاث قوة
العاملة المنبعثة في العضلات نحو الفعل فيوجد الحركة نحو المقصود ومن هنا يتبين أن الشوق غير الإرادة
بل الإرادة هي الشوق الكامل.

قوله: من باب حكم العقل بقبح الأحكام اه: حاصله إنه ما لم يتحقق موضوع حكم العقل أعني عدم البيان لا يحكم العقل
بقبح العقاب وهذا لا يتحقق مع احتمال البيان فلابد من الفحص حتى يعلم الحال في أنه لو كان هناك بيان ولم يتفحص المكلف
عنه يعاقب على الواقع أعني ترك الواجب وفعل الحرام لا على ترك الفحص وأما الأخباريون فالمكلف إذا التفت بأنه مكلف
واحتمل تكليفاً متوجهاً إليه وعلم أن أمر المكلف بالتكليف ومعرفته لا يعلم إلا بالفحص عنه في نفس عدم الفحص ظلم على المولى
قبيح عقلاً في ظلوم ينبغي يكون معاقباً ولو لم يكن هناك شيء من الأمر والنهي لأن عدم الاعتناء بهذا الاحتمال
في حد نفسه قبيح محرم لأنه خروج عن رسم العبودية.

ولقائل أن يقول أن الاحتمال لا يزيد على العلم من حيث التنجيز فكما أنه لو علم بالتكليف المشروط قبل حصول شرطه
لا يجب تحصيله في وقته وعند حصول شرطه إذا كان المكلف باقياً على شرائط التكليف فكذلك الاحتمال فكما أنه
لا يجب على المكلف الالتفات والتحفظ على عدم النسيان قبل وجود الشرط كي لا يكون ناسياً حين وجود الشرط لا يجب
التحفظ على احتمال البيان وعدم الغفلة المانعة عن الفحص في ظرفه بحيث يقع الفحص بعد تحقق الشرط في الواجب
المشروط وإن احتمل أن هناك بياناً قبل تحقق الشرط لمن علم من كان في العلم.

لا يقال التكليف في الجاهل بلا فحص ولو قبل تحقق الشرط صحيح للعموم لأن ترك الواجب يستند إلى عدم الاعتناء إلى الاحتمال
أعني ترك التحفظ فيصح العقوبة وإن غفل عن ذلك لأنا نقول لو تم لزم القول به في جميع المقدمات الوجودية
قبل حصول شرطها بل تعلق الفعل بالمقدمات فلا وجه لتخصيص الحكم العقلي بالموضع.

قوله: كما هو الحال في الإرادة بالمطلق اه: الفرق بين المطلق على مذهب الشيخ والمطلق على مذهب المصنف أن المطلق
على مذهب الشيخ هو ذات المعنى الغير المقيد أعني مفاد الهيئة والمطلق على مذهبه هو المعنى المقابل للتقييد الذي
ما هو قيد ولا ينفك عنه والوجود الحقيقي للذات أعني ما هو البحث بالحال الشائع وهذا المعنى لا يجب وجوده
لاستحالة تعلق الإرادة عن المناط فتأمل.

قوله: لا محل لمانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصوله اه: وبالجملة لو كان الطلب عبارة عن الإنشاء يعقل
أن يكون هنا لك مانع عن الإنشاء كما هو واضح وأما لو كان الطلب عبارة عن الإرادة فلا شك في عدم تقيده
بقيد إذ ليس أمراً اختيارياً كي يحتاج فيها التقييد لأنها إما موجودة أم لا.

وفيه أن الإرادة على قسمين تكوينية وتشريعية والأول عبارة عن الشوق المحرك نحو الفعل الذي لا ينفك عن المراد
وهذا لا يكون إلا في فعل نفس المريد والثاني عين الأول لكن متعلق بفعل الغير فلابد أن يكون كما هو حال الشوق
الكذائي وإن لم يكن الفعل فعل نفسه أنه يبعث إليه بالإنشاء ولو أريد وجوبه ولم يكن هنا لك إرادة بل إنما هو الشوق
الذي ليس بإرادة بل الشوق أحد مقدماتها لأنك عرفت أن الإرادة هي المحركة نحو الفعل فلابد أن يبعث إليه بما
وجودات كانت متعلقة بفعل الغير فافهم وتأمل.

قوله: نعم على مختاره قدس سره لو كانت له مقدمات اه: لازم مطلقية الطلب وإن كان ذلك إلا أنه من الممكن عدم
التزام الشيخ بذلك لإمكان أن يقال من طرف الشيخ ره بأن ترشح الوجوب من الواجب إلى المقدمة إنما يكون
إذا كان الوجوب منجزاً على المكلف لفعليته مطلقاً ولو لم يكن منجزاً لا يلزم وجوب المقدمات وقبل تعلق القيد
بالمادة وإن كان الوجوب فعلياً مطلقاً لا يجب البدار إلى المقدمات لعدم تنجز الوجوب في الواجب المشروط وإن
علم وجود الشرط في موطنه على مذهب الشيخ بل خارج لحكم العقل استقلالاً بالوجوب حين ما علم بوجود الشرط
لكن لا من باب الملازمة كما يظهر ذلك من كلام غير واحد من تلامذته فافهم واغتنم.

ولا في مقام الاستعمال بل في مقام الاستعمال إنما يستعمل المعنى الحرفي بعنوان الكلي التقييدي وإن لم يكن هذا العنوان
مأخوذاً في مقام الوضع كما أن الأمر في مقام الاستعمال يستعمل بعنوان الاستقلالية كما هو مذهب المصنف فحينئذ كيف
يمكن الإطلاق والتقييد في المعنى الحرفي مع أنه موقوف على اللحاظ استقلالاً ولا يلزم الانقلاب من المعنى الحرفي إلى
الاسمي.

وفيه أنه لا يوجد التقييد بشأن مع ملاحظة المعنى مستقلاً لا في مقام الاستعمال وأما إذا لوحظ بالإطلاق والتقييد
قبل اللحاظ الآلي فلا يرد إشكال لتوقف الإطلاق والتقييد على اللحاظ الاستقلالي ويرد عليه مع أنه لو سلم
أنه خرجنا ما يتم اه.

قوله: فافهم لعل إشارة إلى أن هذا إنما يصح لو كان مفهوم المعنى الحرفي جزئية من ناحية الإنشاء وأما لو كان
بنفسه جزئياً بالذات كما قال به بعض فلا إطلاق في مدلوله حتى يقبل التقييد ولكن التحقيق أن المعاني
الجزئية كما مبني وضعها عام والموضوع له خاص إلا أن معانيها وجودات رابطية لا جزئية ولا كلية لأنها ليست
من مقولة الماهيات كي يقال فيها ذلك بل جزئيتها إنما هو بوجودها كما أن كليتها بمعنى قبولها الوجودات في
كون المعنى الجنسية في حد ذاتها غير لا بشرط وزيادة تحقيقها من ناحية المطلق عليه ومع القول إنما يصح
من قبول المعنى الجزئي التقييد لا المطلق ولهذا يقبل بمعنى تضييق دائرة المعنى كي يمنع صدقه على غير الموجود
التعليق والإطلاق هنا بمعنى عدم التعليق لا التقييد فافهم.

قوله: الإنشاء إذا كان هو الطلب على تقدير اه: وفيه أن في المقام لا يخلو إما يتحقق الإنشاء أم لا وعلى الأول
فلا معنى للتخلف وعلى الثاني يلزم الخلف إذ المفروض عند الطرفين تحقق الإنشاء فافهم.

والتحقيق أن يقال إن هناك ثلاثة أشياء الإنشاء وفعلية منشوء الوجوب وجود المنشأ لوجود الإنشاء
وهذا الثاني يكون مع الإنشاء وعلى الثاني فيكون وجوبان إلا مثالين فبعد إذ مع الجاتر أن يكون فيما يترتب على المقدم
في قولك إن جاءك زيد فأكرمه نفس الإكرام ويلزمه فعلية الوجوب وأن يكون وجوب الإكرام وإن كان ظاهر
القضية هو الثاني كما لا يخفى.

لا يقال الشرط في القضية يجعل المقدم موضع الفرض والتقدير ويجعل المقدم فرض الوجود وترتيب الثاني
على ذلك المفروض ولا شك أن فرض الوجود للمقدم فعلي وما يترتب على الأمر الفعلي فعلي فيلزم فعلية الوجوب في
قولك إن جاءك زيد فأكرمه لأن الجزاء إنما يترتب على الأمر الفعلي وبما قلنا به أيضاً كذلك لأن فرض وجود المقدم
فعلي والجزاء مترتب على فرض وجود المقدم.

فإنه ليس كذلك بل الجزاء إنما هو مترتب على ما هو مقدم بالحمل الشائع وليس المفروض بما هو مصداق الموضوع بل الفرض
فرض مصداق الموضوع والموضوع المقدم ما هو مصداق الموضوع بالحمل الشائع فليس الجزاء مترتباً إلا إذا وجد
الشرط بالحمل الشائع وفرض المقدم إنما هو في المرآة والحكاية لا في الخارج.

لا يقال ليس الوجوب في الجزاء من الأحكام والبعث الذي هو الإرادة فيكفي في تحققه فعلاً فرض وجود الشرط

ولحاظها لما تقدم من أن شرائط الإرادة لابد أن تكون أمورا ذهنية من أفق الإرادة في شرط فعلية الوجوب
الإرادة في إنما هو خروج وجود الشرط لا وجوده الخارجي بالحمل الشائع والاتحاد إشكال استحالة شرط المتأخر.
تلك الشرائط الشارع والمتأخر أعني البحث على تقديره ليس حقيقيا حتى يقال كيف يعقل أن يكون شرطا أمرا خارجيا
مع أنها أمور ذهنية بل إنما المتعلق البحث الخارجي التحقيقي وهو مستقبل ولا بد أن يكون مقدما أيضا تحقيقا خارجيا
نظير توقف المحمول الخارجي التحقيقي على الموضوع الحقيقي الخارجي.

قوله: والمطلب المفاد من الهيأة المستعمل فيه مطلق اه: يرد عليه أن الإطلاق والتقييد يحتاج إلى لحاظ المعنى مستقلا
والمعنى الحرفي وإن كان تاما لكن لم يلاحظ فيه الاستقلال لئلا أصلا لا في مقام الوضع إنما هو من جنس الجزاء على الشرط
المترتب على الجزاء وجوب الإكرام بحسب مفاهيم العرف وإنما يدل على المدعى لو ثبت نفي الإكرام على الشرط لا وجوب
الإكرام بدليل خارج عن دلالة ظاهر اللفظ كما لا يخفى.

ثم إنه اختلف في مفاد القضية الشرطية قال علماء الميزان إن مفاد القضية الشرطية هو الحكم بالملازمة بين المقدم والتالي
وإن الطرفين منسلخين عن الحكم وعن مقتضيات القضية من احتمال الصدق والكذب ولهذا يصدق القضية مع
كذب طرفيها، وقال علماء الأدب إن مفاد الشرطية ثبوت التالي للمقدم على تقدير المقدم فليس المقصود بالذات ثبوت الملازمة
بينهما كما أن المقصود بالذات على القول الأول هو ثبوت الملازمة في الإنشاء وهما في الخبر فيكون ترتب التالي على المقدم
مقصودا بالعرض ح وعلى الأول فلا شك في صحة ما قاله المصنف من أن الواجب المشروط في القضية الشرطية هو ما يكون
وجوبه مشروطا وعدم تحقق البعث المطلق قبل تحقق الشرط لأن الحكم بالملازمة بين الطرفين لا يجتمع مع الحكم بالطرفين.
لأن الطرفين بما أنهما طرفان لا يعقل أن يتحقق فيه حكما لأن المفروض أنهما خرجا عن مقتضيات القضية من صحة السكوت
واحتمال الصدق فلو فرض تحقق الحكم في إحدى الطرفين أو كليهما لما خرجا عن مقتضيات القضية كصحة السكوت مثلا فإذا
كان المقصود الحكم بالملازمة فليس هنالك حكم وإن الملازمة أصلا فليس هنالك وجوب فعلي قبل تحقق الشرط كما لا يخفى.

وفيه أن الملازمة لا يعقل أن تكون هي المقصودة بالذات من القضية الشرطية لأن الملازمة إنما استفيد من كلمة الشرط
وما التالي المؤخر هي كلمة الجزاء كما يدل عليه العرف والاعتبار فإذا كانت الملازمة هي المقصودة بالحكم يلزم الحكم بثبوتها في
الإيجاب وبعدمها في السلب فيلزم أن تكون هي المقصودة بالذات مع أنها المعنى الحرفي لا يكون مقصودا بالذات

أبدا فافهم واغتنم.

في الواجب المشروط والمطلق. قوله: تعريفات لفظية شرح الاسم اه: الظاهر المراد من التعريف اللفظي
هو مطلب ما الشارحة بقرينة الحد والرسم وهذا غير صحيح لأن الحد والرسم إن لوحظا باعتبار كونهما حاكيين للذات
الشيء مع قطع النظر عن وجوده يسمى مطلب ما الشارحة وشرح الاسم وهما بحسب الاسم وإن لوحظا
باعتبار كونهما حاكيين عما هو الشيء موجود يسمى مطلب الحقيقية وهما بحسب الذات.

كما أن هذا هو الفرق بين الماهية والحقيقة ويدل عليه تعابير الحكماء ولا الشارحة والحقيقية قال المحقق الطوسي
إذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الأضلاع إنه شكل يحيط به خطوط ثلاثة متساوية كان حدا بحسب
الاسم، ثم إذا قلنا بأنه الشكل الأول من كتاب إقليدس صار قولنا الأول حدا بحسب الذات انتهى.

نظيره أن غير توصيف اللفظ بشرح الاسم كما هنا أو بمطلب ما الشارحة كما في أول العام والخاص ليس بصحيح بل التعريف
اللفظي هو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ ومفهومه وممن اشتبه عليه الأمر المحقق السبزواري في أول منظومته
في الحكمة حيث قال: معرف الوجود شرح الاسم فافهم.

قوله: والامر يكون موجودا واجب مطلق اه: لا إشكال يكون موضوعه ذلك إذا تحقق شرائط التكليف إذ لا شك
إن كل واجب مشروط مطلق إذا وجد شرطه لأنا نقول: الوجوب ينقسم إلى قسمين: الأول الوجوب البعثي الطلبي
أي الإرادة المقابلة وهذا لا يكون مقيدا بقيد لأنه إما موجود فيجب مطلقه أو معدوم فلا يجب.

الثاني الوجوب الإنشائي وهذا يمكن تقييده وإن وجد شرطه بمعنى أن الوجوب إذا أنشأ مقيدا كقولك إن
جاء زيد فأكرمه يسمى مقيدا ومشروطا وإن أنشأ مطلقا يسمى مطلقا كقولك أكرم زيدا والحاصل الإنشاء مقيدا
ومشروطا وإن أنشأ مطلقا يسمى مطلقا كقولك أكرم زيدا والحاصل الإنشاء إذا لوحظ وهو ناظر إلى شيء إنما يتوقف
وجوده على ذلك الشيء أم لا والأول هو المشروط والثاني هو المطلق.

قوله: ثم الظاهر أن الواجب المشروط اه وجه الظهور.

تحقيق في الشرط المتأخر بالنسبة إلى الوضع والتكليف اه: اعلم أن الشرط إما أن يكون شرطا للإرادة أو للبعث
من حيث كونه موادا أو لنفس البعث من حيث هو نفسه وكذا الشرط بالنسبة إلى الوضع ينقسم إلى ثلاثة أقسام

الاعتبار وشرط المعتبر بالفتح من حيث الاعتبار وشرط المعتبر بالفتح من حيث هو معتبر كالملكية في
الاولين من كلا القسمين مرجعهما الى أمر واحد فيكون الشرط في احدهما عين الشرط في الآخر.
فائدة - ذلك الزمان بل يجري هناك استصحاب عدم تعدد التكليف وحصلين في بقاء الوقت. واما ان
يكون ظرفاً للفعل من باب ان الفعل لا بد له من ظرف يوجد فيه فلا استصحاب في مجاله واسع.

ان قلت فيما اذا احتملت في القيد قلت انه أخذ ظرفاً للحكم لا قيداً للموضوع فلا مجال بأن يكون من قيود الموضوع
بالضرورة اذ لا وجه لأخذه في دليل الا لأجل شيء في القيد فاذا قطع بانتفائه يقطع بانتفاء المنتفي قطعاً
فلا مجال بعد لجريان الاستصحاب. قلت نعم الامر كذلك لو كان موضوع الاستصحاب وتعيينه بالدقة ونظر العقل
وأما لو كان بنظر المسامحي العرفي فلا اذ لا شك في مثل هذه الموارد يرى الوقت المشكوك والمتيقن أمراً واحداً
فلا بأس بجريان الاستصحاب.

ان قلت فعليه يكون عاملاً استصحابان متعارضان لأنه بنظر المسامحي العرفي يجري استصحاب الوجوب في ما بعد
القيد واستصحاب عدم الوجوب فيما بعده بنظر الدقي العقلي فيتعارضان فلا استصحاب. قلت انما يصح ذلك
لو كان لسان الدليل عموم تنزيل النظرين ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد ان يكون لسان الدليل يتحمل احد النظرين
وهو لا يكون الا النظر العرفي لأن مثل هذه الادلة انما هي تجري على ما هو بنظر العرف ولا شك ان العرف
يرى المشكوك والمتيقن واحداً وانما أخذ القيد ظرفاً وتعدداً فلا احد شيئاً كما لا يخفى.

قوله: ثم لا يخفى ان البحث في حجية الاصول ... اما علم ان الغرض من الاستصحاب تمهيد قضية كلية لكي تقع
كبرى للقياس الذي يكون نتيجته واقعة في طريق الاستنباط أعني ما دامت حالة اليقين حالة الشك، هذا هو
الكبرى الذي يقع في طريق استنباط الحكم من الاستصحاب حكم العمل بلا واسطة بل الاستصحاب انما هو مورد
... بواسطة كونه كبرى كلية للنتيجة المبينة حكم بعده في ... العمل.

تمت هذه التعليقات المتفرقة على كتاب كفاية الاصول من مصنفات العلامة الحجة الشيخ عبد الحسين ... نجل
الاستاذ الامام العلامة مفتي الجعفرية الشيخ نعمان بن مهدي بن عبد الوهاب الكيلاني ... قدس سرهما
على يد ... الكيلاني ... المصنف في طهران في داره المرقم ٦٩ في ٢٧ رجب سنة ١٤١٥ هجرية

الثاني موثقة عمار سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة. فان احتلم
قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم والجارية مثل ذلك اذا أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت
قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم.

الثالث - موثقة عبد الله بن سنان عنه أيضاً سأله أبي وأنا حاضر عن قول الله تعالى: حتى اذا بلغ أشده؟
قال: الاحتلام قال فقال: يحتلم في ست عشرة وسبع عشرة سنة ونحوها فقال: لا اذا أتت عليه ثلاث
عشرة سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه السيئات وجاز أمره الا ان يكون سفيهاً أو ضعيفاً.

الرابع - موثقة الآخر عنه أيضاً اذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقب
فاذا بلغت الجارية تسع سنين كذلك وذلك انها تحيض لتسع سنين.

الخامس: صحيحة الآخر عنه أيضاً اذا بلغ الغلام أشده ثلاث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة سنة وجب عليه
ما وجب على المحتلمين احتلم أو لم يحتلم وكتبت له الحسنات وجاز له كل شيء الا ان يكون ضعيفاً أو
سفيهاً.

هذه عمدة ما يمكن ان يستدل بها للمدعى لكن يرد عليها أولاً ان هذه الاخبار خلاف الشهرة المحققة في الصدر الاول
ولم يعتنوا بها في الصدر الاول بل انما كان المعروف والمشهور هو بلوغ الغلام خمس عشرة سنة مع ضبط هذه الاخبار
في الكتب الجوامع واعراض المشهور عنها يوجب الوهن فيها كما استمعناه سابقاً في اوائل البحث بان الشهرة الفتوائية
في الصدر لا يناقضها أخبار صحيح أو روايته صحيحة بل كان ترك الرواية الصحيحة في قبال الشهرة عند الرواة أمراً
متعارفاً ويدل عليه ... الأخذ بالمشهور ... خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر.

فان الجمع عليه لا بأس به والحاصل ان الشهرة الفتوائية في بلوغ الغلام خمس عشرة سنة في الصدر الاول بين أصحاب
الأئمة ع مع نقلهم روايات الثلاث عشرة يوجب الوهن في هذه الروايات وهذا هو السر في عدم الفتوى
على طبق هذه الروايات بعد الخمسة تقريباً، ولو قيل بأن روايات المنطبقة على المشهور موافقة للعامة
فيمكن ترجيح روايات الثلاث عشرة في مورد التعارض على تلك الروايات لكان موافقتها للعامة كما

عرفت من أن المشهور عند العامة هو أن حد البلوغ استكمال خمس عشرة سنة.

فنقول: إن الروايات الدالة على خمس عشرة سنة وإن كان من هذا الحيث موافقا للعامة إلا أن إجماع العمل على طبقها واستنادها على بلوغ الجارية لتسع سنين الذي هو مخالف للعامة مما يوجب الاطمئنان لو لم يدع القطع بعدم صدورها تقية بل إنما صدرت لبيان حكم الله الواقعي. مع أن زمان الجواد لم يكن أمر التقية شديدا ولم يكن فتوى مشهورا عند الناس تفرض على الإمام من الفتوى على خلافه كما لا يخفى على من راجع كتب السير.

وثانيا إن روايات الخمس عشرة وقعت في بيان حد البلوغ في الغلام بخلاف روايات الثلاث عشرة فإنها ليست ظاهرة في بيان حد بلوغ الغلام فإن دعوى ظهور روايات الثلاث عشرة في بيان تشريع التمرين وإلزام الغلام على التكاليف بقرينة التردد في بعض رواياته غير بعيد جدا.

وأما الروايات الدالة على نفوذ وصية الغلام البالغ عشرا فهي مختلفة المضمون فبعضها يدل على نفوذ وصيته للغلام إذا أوصى إلى ذي رحم لا غيره وكثير منها تدل على نفوذ وصيته إذا أصاب موضع الوصية أي أوصى بما يليق أن يوصى به وبعضها يدل على نفوذ وصيته وصدقته وعتقه وإن كان الإمام عليه السلام ذيلها بعدم البأس به على الظاهر لما عرفت من ظهور أدلة حجر الغلام وعدم نفوذ أمره بالتبعية إطلاقات المال إلا بعد ما قد علم بالقول عليه ذا بأس نعم نرى لكن القدر المتيقن من الروايات بحسب الظاهر هو نفوذ وصية الغلام إذا أصاب موضع الوصية وكانت الوصية لأقاربه لا غيرهم وإن كان الأحسن حسب ما يتراءى من كلمات الأعلام هو نفوذ وصيته في المعروف مطلقا من غير اختصاص بذوي الأرحام وعلى أي حال ظهور الأخبار في نفوذ وصية الغلام في الجملة مما لا ريب فيه.

وادعى الشهرة الفتوائية على طبقها جمع من الأعلام لكن مع قطع النظر عن دعوى الشهرة الفتوائية تخصيص الكتاب وعمومات أدلة حجر الصبي في ماله وعدم نفوذ تصرفاته المالية بهذه الروايات مشكل في بادي النظر إذ المعروف أن انفاذ وصية الغلام في عهد الأئمة كان في زمن خلافة عمر بن الخطاب واشتهر نفوذ وصيته من ذلك الزمان عند العامة فيمكن أن يكون هذه الروايات صدرت تقية سلمنا. وإن كان القول بنفوذ وصيته لبعض الأرحام ولا يخلو عن وجه مثل أن يقال إن أدلة الحجر يدل على لزوم حفظ مال الصبي لاحتياجه بعد البلوغ والزاد الحجر عليه ولا

ما لم يعلم موت الغلام في المرض فتصرفه في ماله فيما بعد موته لا يشمله إطلاق أدلة الحجر مطلقا إذ ملاك أدلة الحجر حفظ ماله لو بان البلوغ كي لا يبقى عالة على الناس بخلاف ما إذا علم بموته لكن مثل هذه الاستحسانات لا يبقى الوثوق الذي ترتاح فعلى أي حال لو علمنا بالفتوى على طبقه في الصدر الأول وثبوت الشهرة على طبقه في الأصول المتلقاة فلا بأس في تخصيص العمومات بها وإلا فالاحتياط التوقف في الحكم بنفوذ وصية الغلام فتأمل.

وأما بلوغ الجارية لتسع سنين فهو مما طبقت الإمامية عليه فإنه من ضروريات الفقه الذي كان يفتون به بطانة الأئمة من زمن الصادقين ع إلى زمان شيخنا أبي جعفر الطوسي ره وهذا مما لم يرد عليه الإمامية طوال الأجيال الممتدة وطول عصور الحجة عند الإمامية أعني ما بين مائتين وستين سنة الذي كان في هذه المدة زمن الأئمة ع من الصادقين إلى زمان العسكري ع وكانوا لا يزالون على خلاف جمهور المسلمين يفتون ببلوغ الجارية لتسع سنين فهذا لا ريب في صدوره عنهم عليهم السلام فالقول ببلوغ الجارية عند استكمالها تسع سنين مسلم عند الأصحاب من غير نكير.

ثم إن هذا كله إنما هو على فرض تمامية الأخبار بحسب الدلالة والترجيح وأما لو قيل بمعارضة الأخبار في الباب بعضها لبعض وعدم دليل على الترجيح ولا على التخيير لو فرض فقد المرجح في أحد الطرفين فهل الأصل العملي يقتضي بقاء الحجر والولاية على الصبي فيما بين الثلاث عشرة إلى استكمال الخمس عشرة أم لا الظاهر جريان استصحاب بقاء الحجر وبقاء ولاية الولي عليه وعدم التكليف إلى أن يثبت خلافه وهو استكمال الخمس عشرة فيترتب عليه عدم البلوغ الذي هو عبارة عن نقصان في الروح والبدن الذي يوجب عدم توجه التكليف إليه.

لكن ترتب هذا المعنى على استصحاب عدم التكليف لا يتم إلا على القول بالأصل المثبت. وأما لو قيل أن البلوغ ليس إلا توجه التكليف وعدمه ليس إلا عدم توجه التكليف كما يظهر من بعض الأعلام قدس سره. هذا المعنى للبلوغ لا يناسب ما ذكر البلوغ في الأخبار فلا يمكن أن يقال أنه حد التكليف بل هو حد الإدراك والوصول إلى كمال البدن.

فالاشكال في جريان الاستصحاب مترتب على البلوغ الذي يكون عبارة عن عدم توجه التكليف وكمال

موه: وكذا لا بأس به أي القول بكون البلوغ هو توجه الحكم وعدم عدمه ولا ينافي ذلك أن يكون البلوغ على هذا موضوعاً لحكم آخر وكون الحكم الشرعي موضوعاً لحكم شرعي آخر غير عزيز في الفقه.

والحاصل إنه لو قيل بأن البلوغ استكمال الروح والبدن ويكون هذه العلامات الثلاث كاشفة عنه فيترتب عدمه على استصحاب الحجر دبقاء، ولا يترتب الولي يكون من باب الأصل المثبت ويكون بالنسبة إلى أصالة عدم البلوغ الذي يكون مورداً أعم من البلوغ وشك في وصول الصبي إلى ذلك الحد، ويترتب عليه الحجر وولاية الولي وعدم التكليف عكالة.

ولو قيل بأن البلوغ عبارة عن توجه التكليف فترتيبه على استصحاب عدم التكليف صحيح لا اعتبار عليه بل هو عين عدم التكليف لا أمر مترتب عليه وهذا معنى قوله قدس سره في الجواهر بأن الموضوع والحكم هنا متعاكسان في الاستصحاب.

ثم لو قيل في مورد الشك أعني ما بين الثلاث عشرة إلى خمس عشرة بشمول البيان أو بدعوى شمول الخطابات العمومية كقوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام، ونظائرها لكان وجيهاً لو قيل بأن البلوغ هو نفس توجه التكليف إذ استصحاب عدم التكليف السابق على هذا الزمان ينقطع بواسطة عموم الخطاب وليس عدم البلوغ إلا عدم التكليف.

وأما لو قلنا أن البلوغ أمر وجودي فيكون ترتب عدم البلوغ على الاستصحاب غير خال عن الإشكال أولاً وشمول الخطابات للمورد من باب التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ثانياً لكن الأمر سهل بعد ما عرفت من وضوح الحال وأن البلوغ إنما هو باستكمال خمس عشرة سنة في الغلام وباستكمال التسع في الجارية فتأمل.

قال في الجواهر فلو تمسك بأصل البراءة من التكليف على المطلوب لا لكونه حاكماً منفياً بأصل العدم لوجه عدم الاستصحاب ولو للأصل الشرعي المستفاد من قولهم: كل شيء مطلق والناس في سعة ما لم يعلموا، فإن المفهوم من ذلك سقوط التكليف كما يظهر بالتدبر بل لأن التكليف فرع البيان وهو مفقود في محل النزاع انتهى.

غير ضرورة بيان الفرق بين الجوائز الشرعية والعقلية بحسب المقبول وعدم الفرق بينهما والحاصل أن كلامه في المقام يوجب الكثرة التأمل في كلامه لعل كلامه يطلع بما يفهم منه عجيب الكلام فتأمل.

ومن شرائط المتأخرين العقل بل هو شرط في كل عقد وإيقاع فلو آجر المجنون أو استأجر لم يصح ويدل عليه الأخبار المتقدمة ولا خلاف في ذلك أصلاً.

ومن شرائط المتأخرين أن لا يكونا سفيهين والسفه عبارة عن عدم الرشد الحالي وهو قسم خاص من الجنون فلا يصح إجارة السفيه ولا استيجاره لأنه تصرف مالي وتشمله الأدلة الدالة على حجر السفيه في الأموال الغير وهذا في الجملة مما لا إشكال فيه مثل إجارة السفيه نفسه يكون من قبيل تصرفاته المالية فيحجر عليه أم لا الظاهر هو الأول إن عمل نفسه أيضاً مال يبذل بإزائه المال فلا يجوز التصرف له في نفسه بالاستيجار وغيره بل يمكن أن يقال أن السفيه محجور في كل تصرف يستلزم نقل المال إليه أو عنه بأن أمثال هذه التصرفات وإن كان بدواً ليس تصرفاً مالياً لكن يجر إلى التصرف المالي ولا فرق في نظر العرف والعقلاء بين تصرفه ابتداء في المال أو ما يؤول إلى المال في أن كليهما تصرفاً مالياً يحجر عليه فعلى هذا فيمكن أن يقال بحجر الحاكم السفيه من تزويج نفسها للغير لو قيل بجواز ذلك مع قطع النظر عن السفه.

ثم إنه يمكن أن نحرر المقام بصورة أخرى وهي أن نقول يشترط في المتآجرين عدم الحجر عن المعاملة فيشمل موارد الحجر في الصبي والمجنون والسفيه والمفلس والمريض الذي كان في مرض موته لو أدى في المعاملة تفويت ماله في الزائد على الثلث كان يكون المعاملة محاباتية غاية الأمر حجر الثلاثة الأولى إنما هو لأجل حفظ أموالهم لهم بخلاف الأخيرين فإن حجرهما إنما هو لمراعات حال الغرماء والورثة.

أما المفلس فلا خلاف في حجره عن تصرفه في ماله بشرط زيادة دينه عن ماله وطلب غرمائه الحجر عليه من الحاكم الشرعي وحكم الحاكم بذلك فح يكون المديون محجوراً عليه في ماله لكن يجوز له إجارة نفسه وحيازة المباحات والصيد والاحتطاب لكن يحجر عليه ما حصل بالاحتطاب في ذلك الحال وهكذا إلى زمان رفع الحجر بأحد أسبابه الذي قرر في بابه.

وأما المريض الذي أعطى ماله للغير أو تعامل معاملة محاباتية في الزائد على ثلث ماله في مرضه الذي يموت فيه فهو محجور عليه في تلك الزيادة قولاً واحداً عند العامة والمشهور عند الخاصة وهذا هو الذي يعبر عنه في الفقه بالمنجزات التي اختلفت الخاصة فيها بأنها من الثلث أو من أصل ماله وإن كان المشهور التفصيل فيه

وكونه إلى محله.

ومن شرائط المتعاقدين بل في كل معاملة بل في كل عقد أو إيقاع الاختيار بمعنى عدم الاستكراه على إيقاع العقد
خلواً جراء استناده عن كرهه بمعتقد والمراد من الإكراه أن يكره الغير على المعاملة إما إجباراً أو استيجاراً
بحيث لو أجبر أو توعّد متوجه إليه ضرر من المكره إما قطعاً أو ظناً أو احتمالاً عقلائياً بالضرر المتوجه إلى
المكره بالفتح إما أن يكون ضرراً في نفسه أو في ماله أو في شؤونه فإذا أوقع أحد معاملة أو إجارة انفاء من
أجل أحد هذه الأمور المتوجه إليه من ناحية المكره بالكسر إما قطعاً أو ظناً أو احتمالاً ولم يكن هناك مقدم
للمكره بالفتح ولم يقدر على التورية أو جهل التورية أو نسيها وأوقع المعاملة لم يصدق العقد والأصل في
ذلك ما رواه الفريقان من الصادق والخاصة عن النبي من رفع ما استكرهوا عليه.

ومعنى هذا الحديث بحسب ما هو الظاهر عند العرف رفع حكم كل موضوع أكره عليه فالإجارة الاستكراهية
موضوع رفع حكمه فلا يترتب عليها أثر الإجارة الصحيحة. وتوضيح المعنى أن كلمة ما موصولة تفيد العموم إذا
لم يكن في البين معهود ينصرف إليه الصلة فإذا لم يكن هناك معهود يشمل كلمة الموصول كلما يصح أن يكون الصلة
صلة له فمعنى الحديث رفع كل شيء يكره عليه وهو رفع الحكم بلسان رفع الموضوع فيكون إجارة المكره كلا إجارة
فهو رفع كل أثر يتصور للإجارة. وهكذا في سائر الموضوعات المستكره عليها فهذا حكم تشريعي صدر من
الشارع منة على أمته.

وأما رفع العقوبة الذي احتمله بعض المحققين فهو مما لا معنى له إذ رفع العقوبة عن المكره أمر عقلي واقع
ولا اختصاص له بأمة دون أمة. والقول بأن العقوبة في الحال السابقة الأعمال لعله كان ثابتاً حتى على
المأمور المكره عليها سقط من الكلام ينافي الحكم بالصرح فإذن تشريع الترابيع الذي يلزم التدريج من
الخفيف إلى الثقيل.

وثانياً أن هذا لا يناسب مقام التشريع الذي هو بيان الأحكام وثالثاً استدلال الإمام ع بهذا الحديث لرفع
الأثر الوضعي يعيّن ما قلنا فيه وبقيده فيخص أن معنى الحديث رفع كل أثر شرعي أو عرفي في اعطاه الشارع
للأمر المكره عليه فيدل على رفع الأثر مطلقاً فتأمل.

بل يمكن أن يقال أن في تأثير القصد بمنزلة قصد المعنى أي قصد المنشئ إيجاد المعنى بلفظ العقد فإذا أكره
على إجراء العقد لكن لم يقصد تحقق المعنى في الخارج بذلك اللفظ المنطبق بها فلا تحقق لذلك العقد أو الإيقاع
لمكان خلو المكره عن القصد اللازم في تحقق العقد فلا يصل النوبة إلى بطلانه بحديث الرفع.

نعم لو فرض حمل المكره بالفتح بمعنى اعتقاده بلزوم قصد المعنى من لفظ العقد ولو بإكراه المكره بالكسر فنطق
بلفظ العقد قاصداً إيجاد معناه يمكن الحكم ببطلانه من أجل الإكراه لكن هذا فرض نادر جداً.

بل هذا هو المتعارف عند العوام وهم إذا أجبروا بالعقد يقصدونه قاصداً لحصول المعنى والإمكان الأنسب أن يقال
في أن العقد لم يقع لعدم قصد تحققه مثلاً. لا يمكن حمل الحديث على هذه الصورة النادرة في مثل هذا الحال أن يقال إن
هذا الحديث لا يحتمل الأمور ويكون القصد والقول الصادر عن المكره بالفتح ذا أثر شرعي بالطبع وبالذات كشرب
الخمر والزنا، ومن الأمر الذي لها آثار شرعية مع قطع النظر عن القصد فهذا الحديث يرفع أثره الشرعي ولو
الشخص مكرهاً بالفتح ويجهد كذا القدر كيفية استشهاد الإمام ع لرفع أثر الحلف إذ كان الأثر عند العامة مترتباً
على نفس الحلف والعهد وإن لم يقصد المعنى فاستشهد الإمام ع برفع أثره للإكراه.

وكما استدل المالك أيضاً على عدم لزوم الوفاء بيمينه المنصور العباسي حيث أفتى بلزوم بيعة محمد بن عبد الله
المعروف بالنفس الزكية فقيل له إن في أعناقنا بيعة المنصور فقال لا أثر له للإكراه وبالجملة هذا الحديث يرفع
كل أثر شرعي مترتب على الشيء طبعاً مع قطع النظر عن شمول الحديث له.

فلقائل أن يقول لو كان الإكراه يرجع بالآخرة إلى عدم طيب النفس كما يظهر من الشيخ في المكاسب أو إلى عدم قصد
المعنى من لفظ العقد كما زعمه جمع من الأعلام لم يكن وجه لعنوان هذا البحث مستقلاً بل كان اللائق أن يتفرع على
أحد العنوانين. ثم لا وجه للاستدلال على بطلان عقد المكره بالحديث إذ لو كان مناط بطلان عقد المكره خلو العقد
عن قصد المعنى أو عدم طيب النفس لكان استناد البطلان في عقد المكره إلى أحدهما وتوقف عليها أنسب
إذ الظاهر من المتمسك بالحديث والقائل فيه يعطي أن مراد الفقهاء من المسلك بما هو متعلق في جميع ما في الصحة
في عقد المكره هو خصوص الإكراه ولذا تمسك من قدماء الأعلام تعليل البطلان بفقد العقد أو طيب النفس
ولا شك أن العوام وقوع الناس إذا أكرهوا على عقد يقصدونه بعد تطبيق النفس على إطاعة المكره قاصداً مع

بحسب الفتوى بوقوع مضمونه فتأمل جيداً.

ثم لو أغمضنا عن هذا الإشكال فنقول لو علم التورية أو تمكن من دفع الإكراه عن نفسه على نحو يعد عند العرف قادراً على دفع كلفة المكره بالكسر عن نفسه باختياره ولو مع ذلك أوقع العقد قاصداً وقوع مضمونه فالظاهر عدم شمول الحديث لمثل المورد إذ ليس هذا بحسب العرف مكرهاً بالحق بل يعد عند العرف مختاراً وقادراً على مخالفة المكره بالكسر في إكراهه ودفع عاديته ويمكن إبداء الفرق بين التورية والتمكن من دفع إكراه المكره بالكسر بأن يقال إذا تمكن المكلف من دفع عدوان المكره على نحو من الأنحاء غير التورية ولم يفعل لم يعد مكرهاً بالحق ولو تمكن من التورية في الإنشاء فقط لا يعد هذا مختاراً بل يعد مكرهاً في إيقاع العقد فتأمل.

ثم لو بنينا على عدم صحة معاملة المكره بالحق واعتماداً على هذا الفرض الأدلة وأمثالها فهل برضاه بعد وقوع المعاملة يصح العقد الواقع عن إكراه كالإجازة في الفضولي أم لا؟ قيل نعم واستدل له بقوله تعالى: ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم. فدلت على صحة كل تجارة عن تراض من المتعاملين مطلقاً ولو كان لاحقاً وفيه:

أولاً إن الآية إنما هي بصدد الردع عما كان شائعاً في ذلك الزمان من الاستيلاء على أموال الناس بالغزو بمقتضى الآية تدل على حرمة أكل المال بسبب هذه الأمور التي تعد عند العقلاء وأهل الأديان باطلاً سيما هي وبالجملة صحة الأكل إذا كان عن رضا ورضى غيره وليس لها إطلاق من هذه الجهة وليس في بيان كيفية الرضا في صحة المعاملة مطلقاً سابقاً أم لاحقاً حتى يستدل بها.

ولو سلمنا دلالة الحصر بالرضا وحصر عدم حل أكل المال بعدم الرضا كما ذهب الأستاذ فنقطع وليس لها دلالة على الحصر إذا كان منقطعاً كما بين في محله وكذلك الإيجاز ودلالتها من جهة مفهوم الوصف بتقريب إن الكلام من كلمة عن تراض إثبات المعاملة عن التراضي فيلزم تقدم الرضا على العقد فمفهومه عدم صحة المعاملة ولو لو تأخر الرضا عنه لكن هذا الوصف غالبي لأن في غالب المعاملات يكون الرضا سابقاً على العقد لا يدل على العلية حتى يكون لها مفهوم.

ثم اعلم أن بعض المحققين نقل اتفاق العلماء على صحة بيع المكره إذا لحقه الرضا وادعى الشهرة بين الأصحاب

كما نقله الشيخ الأنصاري قدس سره عن كتاب الحدائق لكن هذا الفرض الشهرة ليست مما يخاف بمخالفتها هذه المسألة ليست معنونة في الكتب المعدة للأصول المتلقاة وحتى يستدل بها أو نخالفها بل هي مما استدل إليها التفريع والتحقيق في كتبها التفريعية جملة الفقهاء العلماء في مثل هذه الشهرة إذا ساعدها الدليل إلا بأس ولكن كما للشهرة في العصر الأول حتى نخرج جابرة فإذا لم يساعد دليل على صحة عقد المكره بالحق إذا لحقه الرضا فحكم ببطلان العقد فإذا الشهرة عند المتأخرين إذا لم تكن مستندة إلى دليل لا تكون حجة ولا جابرة كما لا يخفى.

ثم اعلم أن بعض المحققين من المتأخرين وهو السيد مؤلف الحاشية على المكاسب في باب (بيع المكره) قال في المقام كلاماً حاصله إن الرضا اللازم في العقود يتحقق حتى في معاملة المكره لأن الرضا قد يحصل للعاقل بواسطة العقود بالنفع في المعاملة الخاصة ويعبر عنه بالرضا في المرتبة الأولى.

وقد يحصل له الرضا بعدما يقابل ما يترتب على ترك المعاملة فيخلص من الضرر والنفع فيدرج في معاملة خاصة لا يطلق في ترك ضرر بماله أو بنفسه أو بشرفه كما إذا اضطر وهلك صرفه بأنه يبيع لوازمه العقود على شرفه بين الناس وهذه المعاملة أيضاً تقع برضا من العاقل لكن هذا الرضا إنما يحصل بعد تأمله وتدبره في أطراف المعاملة ويعبر عنه بالرضا في المرتبة الثانية، ولكنها تقع المعاملة عن المتعاملين إنما برضاهما في المرتبة الأولى.

وأما برضاهما في المرتبة الثانية فيشملها أدلة لزوم الرضا في المعاملة كقوله تعالى: إلا أن تكون تجارة عن تراض وحكم معاملة المكره إنما يكون مسبوقاً برضاه الأمر برضاه في المرتبة الثانية فمعاملة المكره بحسب الأصول الأولية صحيحة لاشك فيه لكن بحديث الرفع أخرج هذا القسم من المعاملة أي معاملة المكره عن الاعتبار استثناء من القاعدة الكلية ولولا أن الرضا حاصل في معاملة المكره صحة الاعتبار وإن شئت قلت إن الشارع اسقط هذا النوع الخاص من الرضا أي الرضا الخاص الناشئ من الإكراه عن الاعتبار.

ثم نقول إن الرضا اللاحق ليس له أي تأثير في صحة العقد السابق إذ معنى رفع الأثر عن معاملة المكره إن معاملة المكره كلا معاملة عند الشارع فإذا كان هذه المعاملة بلا أثر عند الشارع فأي رضا لحق به لا يجعله صحيحاً إذ لحوق الرضا بالعقد الذي كان معدوماً أولاً مع الرضا اللاحق أسقطه الشارع لا يجعل صحيحاً لأن الأصل عدم تأثير العقد

الكذائي في الملكية والانتقال. نعم لو ثبت إن حديث الرفع لسانه لسان إبلاء المانع عن تأثير العقد
مع بقاء المقتضي على حاله أمكن أن يقال بتأثيره في الصحة إذا لحقه الإجازة، فتأمل.

ببيان آخر على فرض أن يكون بيع المكره خلواً عن الرضا. ثم إن الرضا الذي هو أحد ركني العقد المعتبر عند
العقلاء عند بطيب النفس إما أن يكون معناه الرضا الذي يضاده الإكراه بمعنى أن الرضا المعتبر في العقود
هو الذي يضاده الإكراه فهذا المعنى من الرضا معتبر في العقد ثم لا اشكال في أن بطلان عقد المكره بالفتح
إنما يكون لأجل عدم حصول أحد ركني العقد لا لطرو عنوان الإكراه عليه فيكفي في بطلان مثل هذا العقد عموم
قوله تعالى: إلا أن يكون تجارة عن تراض، إذ المفروض أن في عقد المكره بالفتح الرضا الذي يضاده الإكراه
مفقود فلا يحتاج بل لا يصل النوبة إلى التمسك في بطلانه إلى حديث الرفع إذ شمول الحديث إنما يكون بعد
فرض صحة العقد من جميع الجهات غير عنوان الإكراه مثلاً شرب الخمر وسب المؤمن الذي يترتب عليه الأثر مع
قطع النظر عن عنوان الإكراه فحديث الإكراه يرفع أثره الذي كان يترتب على شرب الخمر وسب المؤمن لو صدر من المكلف
مكرهاً بالفتح عليه.

وأما العقد الذي فرضنا أحد أركانه الرضا الذي يضاده الإكراه الذي فقد في هذه الصورة فبطلان
فساده مستنداً إلى الإكراه الذي هو عنوان طارئ عند العرف بل يستند دائماً إلى عدم تحقق شرطه أعني
الرضا الخاص. وأما إذا قلنا إن الرضا الذي يعتبر في العقود إنما هو الرضا في المرتبة الأولى أو الثانية
الحاصلة بعد فرض المقدمة كما عرفت أيضاً الذي لا ينافيه الإكراه، فهذا القسم من الرضا إن اعتبرناه في
العقود كما هو قول بعض المحققين ففي التمسك لبطلان العقد إذا طرأ عليه عنوان الإكراه مجال إذ الإكراه
في هذا الفرض إنما طرأ على ما هو عقد تام مؤثر لولا طرو عنوان الإكراه عليه.

كما في شرب الخمر وسب المؤمن لكن بعد طرو الرضا مع الإكراه على المعاملة التي عرضها الإكراه لا يصححها إذ
ظاهر الحديث أن طرو هذا العنوان أي الإكراه على المعاملة إنما يجعلها كالعدم فلا يؤثر طرو الرضا بعد الإكراه
في صحة ما حصل من العقود فتحصل من الاستدلال إن الرضا المعتبر في العقد إن أريد منه ما يضاده الإكراه
ثم إنه في صورة الإكراه يكون فساد العقد مستنداً إلى عدم الرضا المعتبر فيه بعدم المقتضي لا لوجود الإكراه

هو في رتبة المانع إذ العقد فاسد لعدم ركنه وإن كان المراد من الرضا معنى يجتمع مع الإكراه أيضاً
كما فرضه بعض ففي صورة طرو الإكراه لم يكن فاسداً لكن رضاه بعد الإكراه لا يصحح عقد الذي طرى عليه
الإكراه بعد تمامه وكماله لأن الإكراه يقتضي فساد العقد ورضا المكره بعده لا يصحح لأن العقد ما كان
ناقصاً في حد ذاته بعد طرو الإكراه حتى يكمل بطرو الرضا اللاحق له فتأمل ولا أقل من الشك في تأثير
العقد السابق بواسطة لحوق الرضا به فالأصل عدمه.

ثم إن بعض المحققين من محشي المكاسب للشيخ الأستاذي قدس سره بعد ما حقق معنى الإكراه وأشبع الكلام في طرامه
قال لا فرق في الإكراه والاضطرار في تحقق الرضا فيهما بمعنى المرتبة الثانية كما أن الفعل الصادر منهما تحقق
في ضمنه الرضا بالمرتبة الثانية كما التحقيق في الإكراه ولكن فيه ما لا يخفى.

بيانه إن الفاعل قد يقدم على فعل نحو البيع والإجارة لأجل أن يرى في عمله أثراً يحب ذلك الأثر أما في المرتبة
الأولى أو الثانية والأول كالتاجر الذي يبيع سلعته لأجل حصول الربح ومكثر المال يحتاج إلى الربح والمال
يحكم نحو إيجاد البيع والشراء ونحو ذلك والثاني كالمريض الذي يبيع داره لأجل استخلاص نفسه وشبه ذلك
من تعدي الطالب أو العجز والمريض يبيع حوائجه لأجل احتياجه إلى المال لعلاج مرضه وعلاج بدنه واحتياج
وهذا الشخص أيضاً يحب أثر البيع وهو تحصيل المقدمة مثلاً لمرضه وحاجته.

لكن هذا الحب إنما في نفسه بعد حسابه وفايدته وترجيح حفظ ذاته على حفظ ماله وهذا يسمى الرضا
بالمضطر فالمضطر إنما يحب نتيجة المعاملة نهاية الأمر في المرتبة الثانية بخلاف التاجر فإنه يحب بيع سلعته
المرتبة الأولى.

وأما المكره فإنه لا يحب الأثر المترتب على معاملته بتاتاً بل يكرهه كالإكراه وإنه أجبره المكره بالكسر على بيع ماله
أو داره لكن هذا البيع لم ينشأ عن الرضا والحب بأثر العقد أي انتقال المال إلى غيره في بيع ماله بل إنما نشأ من
إكراه المكره، ففي الإكراه لا رضا للبائع أو المؤجر مثلاً فيه بالنسبة إلى الأثر بخلاف المضطر وإلى هذا ينظر
ما روي في الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام وعلى هذا التحقيق يمكن أن يقال لا رضا للمكره بالفتح في معاملته لا
الرضا في المرتبة الأولى ولا الرضا في المرتبة الثانية والرضا الموجود في المضطر إنما هو الرضا في المرتبة الثانية.

ثم يمكن الاستدلال على فساد معاملة المكره بالآية الشريفة وهي قوله تعالى ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم﴾ وحديث لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه وحديث الرفع.

فملخص الكلام في ترتيب المرام إنه إن قلنا بتحقق الرضا من المكره بالفتح في معاملاته غاية الأمر الرضا في المرتبة الثانية كما سمعناك قبل من تقرير بعض المحققين لكان بطلان بيع المكره إنما هو لأجل شمول حديث الرفع له وهذا يستقيم من هذه الجهة لكن تعقب مثل هذه المعاملة بالرضا اللاحق لا يصححها إذ ليس معنى حديث الرفع رفع الأثر عن بيع المكره بالفتح ما دام لم يلحقه الرضا بل معناه بطلان المعاملة من الإكراه له في الجملة ولو آناً ما لا دائماً.

فلا أظن من الشك في تأثير مثل هذا الرضا اللاحق في العقد السابق فيرجع إلى أصالة عدم تأثير العقد المتعقب بالرضا وإن قلنا بأن المكره بالفتح لا رضا له في مقابل المضطر حيث إن المضطر يريد نتيجة العقد غاية الأمر بعنوان الغاية خلاف المكره فإنه لا يريد بدل سلعته بل إنما يريد النجاة والخلاص من عدوان المكره بالكسر فحينئذ هنا ليس متوقفاً على قصد نتيجة العقد وهو النقل والانتقال حتى يرضى بها بعد الإكراه ثم يكون العقد الصادر عن المكره بلا رضا وبلا طيب النفس كما يدل عليه الخبر المتقدم في الطلاق فيكفي في بطلان مثل هذا العقد الآية الدالة على لزوم الرضا في التجارة ولا الحديث ثم يمكن أن يقال بأن الرضا اللاحق يصحح العقد السابق مثل الفضولي المتعقب بالقبول.

لكن يبقى هاهنا وجهان الأول عدم إمكان الجمع بين الحديث والآية لبطلان عقد المكره بالفتح إذ لو كان علة البطلان عدم الرضا فيكفي في البطلان مفاد الآية ولو كان علة البطلان مفاد الحديث لا يعقل في تحقق الرضا فلا يصح الاستدلال للبطلان بالآية لزمن تحقق الرضا فالجمع بين الآية والحديث لإثبات بطلان عقد المكره تهافت بيّن.

الثاني ما الفرق بين الطلاق وسائر الإيقاعات وبين سائر العقود حيث حكموا بالصحة والتأثير إذا لحق الرضا في العقود دون الطلاق وسائر الإيقاعات فلو كان لحوق الرضا مصححاً للعقد الصادر عن إكراه لكان الطلاق وسائر العقود سيّان في هذا الباب مع أنهم فرقوا بينهما كما ترى.

ويمكن لحوق الرضا فيما بعد بها خلاف الإيقاعات فإنها ليست عقداً قابلة للبقاء فيطرؤها فلا يصلح للحوق الرضا بها بنظر العرف فتأمل جيداً. فالشيخ قدس سره في الخلاف في كتاب الطلاق منه بما حاصله أن طلاق المكره وعتقه وسائر عقوده وإيقاعاته غير واقعة باطلة وبه قال الشافعي ومالك والأوزاعي واستدل له من طرق العامة بحديث ابن عباس عن رسول الله ص وعن عائشة عن رسول الله ص ومن طرق الخاصة بالروايات الواردة في الباب وبالإجماع ونقل الخلاف عن أبي حنيفة وأتباعه في العقود بأنه إن لحقه الرضا صح العقد وإلا يقع باطلاً.

وأما في الإيقاعات فلا يصح بلحوق الرضا إلا ما قوله وأحمد فظهر أن تصحيح عقود المكره بلحوق الرضا مسلّماً إنما نشأ بعد الشيخ بل من زمان المحقق في زمان الشيخ ره وقبله كان عدم وقوع عقد المكره وإيقاعه أمراً مطلقاً وإن لحقها الرضا. وأما الفرق بين العقود المكره عليها والإيقاعات المكره عليها بوقوعها صحيحة إذا لحقها الرضا في العقود دون الإيقاعات.

فلعل الوجه فيه ما سمعناك سابقاً من بقاء العقد في نظر العرف بعد تحققه خلاف الإيقاعات وأما في كلمات سائر المتقدمين من العلماء الأعلام الشيخ قدس سره كما تقدم في كتاب الخلاف وأبي الصلاح في الكافي وابن إدريس في كتاب السرائر والشيخ ره في كتاب النهاية وجوب الوفاء لكل شخص بالنسبة إلى العقد الصادر منه.

ومن الواضح عدم شمول مثل هذا المعنى العقد الفضولي لأنه لم يصدر عن المالك ولو بالواسطة حتى يجب عليه الوفاء به دون إجازته لأن الإجازة لا يصح انتساب العقد إلى المالك عرفاً حتى يشمله الآية وأيضاً أنه يكون الآية إرشاداً إلى ترتيب الأثر على كل عقد مع قطع النظر عن التكليف بمعنى أنه يكون معنى الآية إذا وجد العقد في الخارج يترتب عليه الأثر مترتباً أولاً ويبقى في سوق الآية ثانياً.

واستدل له أيضاً برواية عروة البارقي في المعروفة بين الأعلام لكن الظاهر أن عروة كان وكيلاً مأذوناً في شراء شاة غير مقيد بالوحدة والتعدد ولأنه كان وكيلاً في ضمن شراء شاة واحدة حتى يكون شراؤه شاتين بدينار واحد فضولياً فلأنه كان هناك فضولياً فإنما يكون في بيعه إحدى الشاتين بدينار واحد.

ثمّ لو فرضنا هذه المعاملة الثانية فضولية يبقى سؤال الوجه عن إعطاء عروة الشاة إلى المشتري وفرضه في دينار الذي أعطاه المشتري وهذا حرام قطعاً وهذا الاعتراض من الشيخ (ره) في المكاسب ثمّ وجّه توقف العروة هذه التصرفات بالوجوه البعيدة المتباعدة.

وعلى كل حال يحتمل أن يكون عروة وكيلاً لرسول الله (ص) في أموره وكان له الاختيار التامة في أموره (ص) كما يدل عليه بأنه نقل من أنه كان وكيلاً له (ص) ولا يبعد أن يكون سياق الرواية دالاً على هذا الاحتمال أعني قوله (ص) اشتر لنا شاة من دون سبق كلام وجملة يدل على أن عروة كان معطاة لمثل هذه الأمور وعلى كل هذه الاحتمالات هذه قضية في واقعة ليس للرواية إطلاق يدل على صحة الفضولي بقول مطلق حتى يدل على صحة مطلق الفضولي في كل المعاملات وفي جميع أقسام الفضولي حتى في صورة حيثيات الفضولي كراهة المالك للعقد أضف إلى ذلك كون هذه الرواية عامية.

واستدل له أيضاً بصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) قال قضى أمير المؤمنين (ع) في وليدة باعها. محمد بن قيس من الطبقة الرابعة وهو من أصحاب أبي جعفر (ع) وله كتاب جمع فيه قضايا أمير المؤمنين (ع) وهذه القضية إحدى قضايا أمير المؤمنين (ع).

ابن سيدها وأبوه غائب فاستولدها الذي اشتراها فولد منه غلام ثم قدم سيدها الأول فخاصم سيدها الآخر فقال وليدتي باعها ابني بغير إذني فقال (ع) الحكم أن يأخذ وليدته وابنها فناشده الذي اشتراها فقال له خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتى ينفذ البيع لك فلما رآه أبوه قال له أرسل ابني قال لا والله حتى ترسل ابني فلما رأى ذلك سيد الوليدة أجاز بيع ابنه الحديث.

وغير ما لا يخفى من الوهنات للفقه بأما أولاً أن الإجازة في الحديث إنما هو بعد الرد وإن الصحيحة إنما في غير بعد الرد ولهذا خلاف الإجماع إلا أنه يقال أن أخذ السيد الأول الوليدة وابنها ليس نصاً في الرد بل لعله كان ردها للمعاملة في الجملة محتاج إلى إحراز من طرف السيد لكن في ذلك نقل. وأما ثانياً حكم الإمام بأخذ الوليدة مع ابنها مع أن الابن حرّ لأنه ولد الحر ووطي الوليدة كان بالشبهة لاعتقاده صحة المعاملة فيكون الولد حراً.

هذا هو من أهل الاستدلال لصحة الفضولي إذ على فرض صحة الفضولي يكون البائع مخيراً بين الرد والقبول لا أن يكون كلا ابتداء أخذ المبيع الكاشف عن بطلان البيع وأما الوهنات الأخرى فهو من نقل الحديث وإن احتمل أن يكون المشتري عالماً بعدم رضاء سيده ومع ذلك أقدم على شراء الوليدة من جهة قلة المبالات أو من جهة احتمال رضاية السيد بعيداً لكن هذا الاحتمال بعيد عن ظاهر حال المسلم خصوصاً في الصدر الأول ويحتمل أيضاً أن يكون أخذ السيد الابن لأجل أخذ قيمته يوم الولادة لا أخذه إلى التالي.

وأما ثالثاً حكم الإمام بأخذ ابن السيد مع أن ذلك لا يجوز في حال ويحتمل أن يكون حكم الإمام بذلك من جهة إحضاره انتقاذ حق المشتري في أخذ ولد السيد وحبسه إياه لأنه مغرور من قبل والد السيد فيرجع إلى من غرّه.

ورابعاً تعليم الإمام الحيلة للمشتري مع أن تعليم الحيلة وجهة للحاكم واحتمال أن يكون ذلك لأجل إرشاد المشتري إلى أن له مطالبة البائع بقيمته لا تعليم الحيلة في الدعوى بعيد لأن الظاهر أن الإمام علّم المشتري طريقاً إلى استنقاذ ولده الذي حكم الإمام بكونه للسيد تبعاً للوليدة لا لأخذ ثمنها الذي ذهب من يده ولو أسقط اعتبار ولد الحيلة بأن والحاصل أن هذه الوهنات ما يضعف وجه حكم الإمام ودلالة الحديث على المقصود.

ثم إن الشيخ قدس سره في كتاب المكاسب ادعى ظهور الرواية في صحة الفضولي إذا تعقبه الإجازة فيتوجب أن نفوذ الإجازة بعد الرد وإن كان مخالفاً للإجماع على ما هو ظاهر الرواية لكن الرواية تدل بحسب الظاهر على نفوذ البيع إذا تعقبه الإجازة حيث إن الظاهر من قوله (ع) خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتى ينفذ البيع وقول الباقر (ع) في مقام الحكاية فلما رأى ذلك سيد الوليدة أجاز البيع نفوذ البيع إذا تعقبه الإجازة ولكن المقصود في الاستدلال بالرواية الاستدلال بمقتضى الأمر حتى يكون علينا وجهه بل الاستدلال إنما هو بهذه الفقرة التي دلت وإن كان وجه خفاءه مجمل علينا فلا إشكال في دلالة الفقرتين على نفوذ المعاملة من الفضولي إذا تعقبه الإجازة فيما لم يكن هناك رد من صاحب المال قطعاً بالأولوية القطعية.

ويمكن أن يقال أنه بعد قيام الإجماع على بطلان الإجازة بعد الرد يوجب سقوط الرواية عن الظهور مثل

فيكون كالعام الذي لا يجوز العمل به في مورده وهذا يوجب لا أقل من الوهن في ظهورها فلا يصلح للاستدلال بها كما لا يخفى.

نعم للقائل أن يقول إن قول الإمام ع الحكم أن يأخذ الوليدة وابنها ليس معناه الرد حتى يكون نفوذ الإجازة بعده على خلاف الإجماع حتى يكون موهنًا لظهور الرواية في صحة مطلق الفضولي بل لعل أن يكون معنى قول الإمام الحكم أن يأخذ الوليدة وابنها بيان أن الحكم على فرض الرد هو أخذ الوليدة بل يمكن أن يقال أن أخذ الوليدة ليس ظاهرًا في رد المعاملة لأن هذا الفعل ليس من الأفعال التي يكون نصًا في رد المعاملة مثل ما عتق الوليدة أو باعها لغيره ولا مثل قوله رددت البيع بل أخذ الوليدة محتمل ذو وجوه واحتمال خصوصًا إذا انضم إليه أخذ ابنها مع أن من المسلم عدم جواز أخذ ولدها ابتداءً لأنه حر بل يجب عليه دفع قيمة الولد يوم سقط حيًا إلى الحكم بأخذه قبل مطالبة السيد وقبل امتناع المشتري عن تأدية القيمة ولعل هذا أيضًا مما يوجب إجمال وجه الحكم واحتمال أن هذا الحكم إنما هو على مذاق العامة القائلين بتبعية الولد للأم مطلقًا في الحرية والرقية.

خلاف الشيعة فإنهم قائلون بتبعية الولد لأشرف الأبوين من حيث الحرية والرقية إلا إذا كان عن زنا فإن الولد ح لا ينسب إلى الأب بل ينسب إلى الأم من باب عدم وجه دائب من الزوج ينسب إليه الولد بعيد جدًا من شرح حكم أمير المؤمنين في ذلك الزمان إذ لم يعلم أن يكون هذه الفتوى في الصدر الأول موردًا لعزم حتى يحمل الإمام على خلفهم تقية.

لكن الانصاف ظهور الخاصة في الرد عرفًا والعمل لأجل تصحيح الرواية وتطبيقها على القواعد الموجودة عندنا مشكل جدًا نعم لو قطع النظر عن هذا الإشكال وقيل باستفادة الحكم الكلي عن الرواية بإسقاط الخصوصيات في المورد ككونه وليدة وكونها لبائع أبي السيد وأمثال ذلك فلعل الحكم بصحة كل معاملة وقعت من دون رضا المالك ثم تعقيبه الإجازة لكان قريبًا جدًا مع عدم مكابرة في تأمل والتمادي.

ثم إن الذي يستفاد من كتب المتقدمين في الصدر الأول المعدودة من الأصول الملتقاة عن الأئمة كالمقنع والنهاية وأمثالها هو صحة الفضولي إذا تعقبه الإجازة من المالك وهكذا أيضًا صحة بيع الغاصب إذا أجاز

~~ثم إن الذي يستفاد من كتب المتقدمين في الصدر الأول المعدودة من الأصول الملتقاة عن الأئمة~~

المغصوب منه وصحة بيع الأمة إذا باعها ابن السيد ثم تعقبه الإجازة من قبل السيد كما أن المثال الثاني في هذه الكتب استنادًا إلى رواية محمد بن قيس المتقدمة إذ هذه الكتب معدة لنقل الفتاوى المخصوصة بمتن ألفاظها غالبًا كما يشهد بذلك ما ذكره الشيخ في أوائل كتاب المبسوط وصحة بيع الغاصب إذا أجازه المغصوب منه الذي هو منصوص في المقنع والنهاية وغيرهما أيضًا من الفتاوى المنصوصة بمتن ألفاظ القرآن الواردة فيه ما هو محل البناء.

لأن الصحاح الموجودة ليست حاوية لجميع الأحكام من الأئمة ع ومن المقطوع سقوط كثير من الصحاح عن هذه الكتب وغيرها رأسًا وأنت إذا تأملت كلمات المتقدمين على الشيخ في مسائل الفقه تجد صحة ما قلنا. وهذه الكلمات أيضًا دليل على صحة الفضولي وليست بقاصرة عن دلالتها عليها وإن أنكر بعض المتقدمين كابن إدريس صحة الفضولي من أصله وادعى رجوع الشيخ عن أمثال هذه الصحة لكن المتتبع الكامل في كلمات الشيخ لا يدل على كلامه.

ومن الأدلة الدالة على جواز الفضولي وصحته إذا تعقبه الإجازة فحوى صحة عقد النكاح إذا وقع فضوليًا في موارد كثيرة يدل على صحة سائر العقود إذا تعقبه الإجازة بالأولوية إذ لا شك أن باب النكاح يكون أكثر احتياطًا وتوقيًا من سائر العقود وبنظر الشرع فإذا صح الفضولي فيه صح فيها بطريق أولى.

وفيه أن المصالح المقتضية لجعل الأحكام ليس بحيث يعلم وجهها لكل أحد كيف يحكم بقول مطلق بأن النكاح أشد احتياطًا من غيره ولعل الحكمة تقتضي التوسعة في النكاح بالخصوص من جهة الحرص على منع الناس عن الوقوع في الزنا والترغيب لتكثير النسل مع أن صحة الفضولي في النكاح ليس مسلمًا بل حكي عن الشيخ إنكاره في كتاب المبسوط والخلاف.

وأما الأخبار الواردة في الباب فكثيرة منها رواية نكاح الأب لابنه كما في الموثقة المصرح بأن الرجل إذا زوج ابنه فذاك إلى ابنه ونكاح الأخ والعم لابن أخيه كما في صحيحة الحذاء ونكاح الأم لابنه كما في صحيحة محمد بن مسلم ونكاح الوصي ونكاح العبد لنفسه بدون إذن مولاه ففي جميع هذه الصور عدم الأخير يكون

م النكاح من قبل الولي الشرعي أو العرفي الذي لم يلحظ الوحدة العضوية في تحديد الأسرة وأما نكاح العبد فهو ملحوظ للعقد هنا نهاية الأمر يكون اذن السيد بملاحظة رسم العبودية لا لأنه شرعاً في تصحيحه لعبد هو العاقد حقيقة فعلى هذا فالتعدي من هذه الموارد الى نكاح الأجنبي للأجنبي الذي لا يعرفان إلا لأجل الزوجين مشكل فضلاً عن التعدي إلى غير النكاح من سائر العقود فهذا إلى أن هذا النوع من النكاح متعارف عند العرف بحيث يعد أمراً عادياً طبيعياً للتعارف أن هؤلاء المتصدين من قبل الأم والعم والأب والوصي والأخ حتى في المداخلة في نكاح المذكورين في الروايات ولا يعد تصدي هؤلاء أمراً مستهجناً عن ما خلاف نكاح الأجنبي للأجنبي.

ثم التعدي الى بيع الجمال غير وارد إذا جاز في الغير ذلك غيره ولذا حصر بعض صحة نكاح الفضولي في النكاح موارد ولا اقتصار على النصوص الواردة في الباب بل بلاحظ عرفية هذه الموارد فتأمل.

وينقدح وجه أحقية لهؤلاء المذكورين في الروايات من قبل الأب والأم والأخ مثلاً ولاية على الناكح عند العرف وطلقا والشرع في بعض الموارد ولاية هؤلاء على الشخص ولذا خص الشرع في بعض الموارد بعدم المنتفع ويطلبون ما يتكلم الفقهاء لكن الشارع جعل سلطنة الشخص على نفسه أقوى وأشد من سلطنة الأم والأخ وأمثالهما عليه.

وجعل المتقدم له إذا كان من سلطان هؤلاء لا أنهم لم يجعل لهم على الشخص سلطنة أصلاً فحيث لو اتكلوا النكاح وقع عمن له الحق في النكاح بنظر العرف لا عن أجنبي عنه لكن لما كان سلطان شخص الناكح على نفسه أقوى من سلطان هؤلاء عليه فله حل ما عقدوه وله إجازة ما عقدوه وهذا بخلاف الأجنبي عن الناكح فحينئذ يمكن أن نتعدى إلى العرف من هذه الموارد ونلغي الخصوصية فيكون صحة عقد النكاح عن كل أحد بالنسبة إلى أحد ونلغي صحة عقد له النكاح كلياً بإلغاء الخصوصية في الموارد.

ثم يتعدون عن باب النكاح إلى سائر العقود بدون هذه الخصوصية في غير النكاح هذا هو الذي يعبر عنه عند الفقهاء بأن النص في أصوله بعموم الموارد بإلغاء الخصوصية واستفادة حكم أعم من الموارد التي جرت فلا أقل أن جعلها مدخلاً لذلك وتعبداً إذ أحرى بما هو بناه من التقريب من هذه الروايات بحكم كلي. وقد ضاع باقي هذه المقالة والله أعلم بالصواب.

مقالة في الإرث

مسألة - اختلفت الشيعة الإمامية في إرث الزوجة عن الأراضي على قولين: قول بأنها ترث الزوج من كل شيء إذا كانت ذات ولد وأما إذا لم تكن ذات ولد فهي ترث كل شيء إلا الأرض. وقول أنها لا ترث أرض البناء بل ترث البناء من الخشب والأجر وسائر المصالح. وأما نفس الأرض المشغولة بالبناء فلا ترثها.

والأخبار في هذه المسألة وإن كانت كثيرة في بادي النظر إلا أن المتأمل الصادق في الأخبار يحصل أنها في الحقيقة لا تبلغ عشراً إذا الرواية الأولى عن الإمام ع لا يبلغ ثمانية فيقوى في النظر أن الراوي يروي رواية واحدة لا أشخاص متعددة لا أن كل رواية رواه لأحد سمعها من الإمام ع.

واختلاف الشيعة إنما هو لأجل أن الناقلين لنفس الرواية لا يتفقون إلا نادراً كما هو الحال عندنا في نقل الحوادث [نسقل؟] إلى الغير وعمدة النقل إنما هي بالمعنى إلا إذا اشتمل الرواية على مطالب أو آية أو كلام من المعصوم بعين لفظها وهذا أمر متعارف في العرف لا شك فيه.

الظاهر أن ما يعطي الأب لابنته عند زفافها من الآلات واللباس وأثاث البيت هو ملك لها ملكاً تاماً فادعت البنت أنها لها وكانت الأثاث في يدها كانت قولها مسموعاً ويحتاج من يدعي عليها أنها ليست لها إلى البينة وما تعارف عندنا من أنه إذا توفيت البنت في حياة الأب يسترجع الأب تلك الأثاث غير جارية على قانون الشرع فتأمل.

الظاهر من أدلة تغسيل الأموات أن الواجب على الولي أو نائبه أن يغسل الميت غسلاً مرتباً لا ارتماسياً كما يدل عليه جل الروايات الواردة في شرح غسل الميت فلو غسل الميت ارتماساً لم يجز عن الواجب فلو دفن الحال هذه يجب إخراجه وغسله مرتباً إلا إذا استلزم ذلك مثلة الميت وتفسخ أجزائه.

ثم تعرض كلمات الفقهاء في الصدر الأول إلى زمان المحقق ره ان عصير العنب إذا غلى بنفسه وبعد حرم شربه سواء كان بنفسه أو بالنار ما لم يذهب ثلثاه أو لم يصر خلاً ومعنى الغليان أن يصير أعلاه أسفله وأسفله أعلاه. أما إذا نش هكذا حتى يصير خلاً ولم يرج كلامهم نص ولا أثر من عصير الزبيب أصلاً وإنما تعرض له المحقق في كتاب الشرائع في باب الحدود واحتمل أن عصير الزبيب إذا غلا يصير حراماً وحرم شربه وحد بل بعد من المؤلفين [ذكروا؟]

هذا الفرع واحتاطوا حرمة ذلك.

وقال الشهيد الثاني من تقدم عليه من الأصحاب لكن هذا حال كلمات القوم في عصر الشهيد فينبغي أن الحكم
بالحرمة إذا تحقق لم يكن ذكر منه في كلمات القدماء أصلا.

الربا في الدين – مسألة – قد اختلفت كلمات الأعلام في ما إذا اشترط الدائن على المديون منفعة في عقد
الدين فهل يبطل الدين من رأسه أم يبطل شرط المنفعة خاصة والذي يظهر من أخبار الباب أن المديون
لو أعطى الدائن منفعة زائدة على مال الذي دائنه من عين أو منفعة هو كان حسنا مستحبا عليه ووردت عدة
كلها والتعامل حتى مثل هذا العمل المديون وعليه كان عمل أئمتنا صلوات الله عليهم وفي بعض الأخبار ذلك
هو الفضل وخير الدين إذا جر منفعة لكن هذا إذا لم يشترط ذلك الدائن على المديون.

وهناك روايات دالة على أن الفضل في الدين ليس به بأس وأن الفضل خير من أصل الدين وأن كل قرض جلب منفعة
فهو حرام فيدل بالأولوية على حرمة الزائد لكن حمل أخبار الناهية على ما إذا اشترط منفعة وأخبار المجوزة على ما إذا
الجواز بغير ذلك أو على حمل أخبار الناهية على الكراهة مذهب العامة بطلان الشرط مطلقا هذا حكم الزائد.

وأما نفس الدين فقد ادعي الإجماع على بطلان الدين مستندا إلى الحكم ما روي عن النبي كل قرض يجر المنفعة فهو
حرام أو حرمة الزائد يجب أن يكون من الحرمة لكن هو [illegible] بل يكون منه عدم ترتب الأثر وعدم وقوعه
بل فرض الإجمال في الرواية.

واحتمل أن يكون مستند الإجماع هذه الرواية كما احتمله صاحب الحدائق لا شك أن الأصل يقتضي عدم وقوع العقد
وعدم ترتب الأثر إذا الشرط منفعة في ضمن العقد ولو بانيا عليه بعقد.

الظاهر من كلمات القدماء وأكثر المعاصرين ... الأئمة وأكثرهم اعتبار الظن في ركعات الصلاة
وأجزائها وأمثالها مطلقا وعليه كان العمل في الصدر الأول كما يظهر لمن تتبع خلال الفتاوى المأثورة. وأما الظن
في الركعة مطلقا باعتبار ذهنهم ... وإنما يختلف في المقام ما هو قابل لاعتبار اليقين في الركعتين الأوليين
هو رواية العقيق حيث إنهما من فرائض الأوليين ... في الأفراد.

لكن هذا الدليل ليس في الروايات الأخرى وفي نفس الرواية المنقولة في الكافي بل في الكافي إنما ذكر هذه

الرواية بدون هذا الذيل فيتم أن هذا الذيل هو فتوى الصدوق خصوصا مع هذا نسبة إلى الحدائق الأخير
التي ذكرنا الفتوى متصلا بالرواية فلا أقل من الشك في أنها جزء الرواية أم لا فيسقط هذا الدليل عن الحجية
فيبقى الأخبار الدالة على اعتبار الظن في الركعات سليمة عن المعارضة مضافا إلى الشهرة المحققة
في الصدر الأول.

وأما اعتباره في الأفعال والأقوال فلا شك أن الركعة التي اعتبر الظن فيها ليس إلا مجموع الأقوال والأفعال
ويتعلق الظن بالمجموع فهل يمكن أن يقال بحجية الظن واعتباره بالنسبة إلى كل جزء إذا تعلق الظن بالأجزاء
الأخر الذي هذا يعني تعلق الظن بالركعة وعدم اعتباره إذا تعلق الظن بجزء من الركعة في صورة
سائر الأجزاء بحيث يكون حجية الظن في كل جزء مشروط بتعلقه بالأجزاء الأخر فلا شك أن هذا
في غاية السقوط فيظهر حجية الظن في الركعات وأجزائها مطلقا فتأمل وعليه كانت عمل الأصحاب في الصدر
الأول فتأمل.

لا يقال أن فريضة الضعف التي ذكر في الكتاب العزيز للبقعة الواحدة في أي مقام يتحقق بها مع ورود
والناسخ فلم تر في الكتاب ما لا يمكن تحققه فيحتمل أن نقول إنما بين الضعف لها في الكتاب مع عدم وقوع
الفرض في الخارج لأجل تعديل سائر الشهادات التي تجمع مع فريضة القبلة الواحدة فتأمله.

مسألة – سأل العلامة رجل عن الوضوء كان يعيد يتوضأ قبل وقت الصلاة بنية الوجوب فصلاته صحيحة أم
لا؟ فقال: لا، بل يجب عليه إعادة كل صلاة صلاها كذلك فخرج الرجل باكيا من عند العلامة وتلقى عند
باب الدار ابن العلامة فخر الدين وهو صغير يلعب مع الصبيان فسأل الرجل عن بكائه فأخبره بفتوى أبيه
فقال له الفخر ارجع فاسأله هل يجب عليه إعادة الصلاة الأولى التي صلاها مع الوضوء الكذائي فعلى أم
على فرضنا كل الصلاة من أداء ... إلى الآن فرجع الرجل وسأل العلامة فتأمل العلامة في سؤاله.

فالتفت إلى الإشكال في فتواه بإعادة كل الصلاة ابتداء إبطال الصلاة الأولى لأجل بطلان الوضوء
يجب عليه قضاء تلك الصلاة بعد وجوب لو أنه يتوضأ بنية الوجوب لأن القضاء يثبت في ذمته
ويجب عليه القضاء وفي كل وضوء توضأ بعد بطلان الصلاة الأولى بقصد الوجوب فلا يلزم عليه إلا

اعادة الصلاة الأولى فقط، فقال له العلامة من علمك هذا السؤال؟ فقال له الرجل هذا الولد بالباب؟

مسألة - سأل رجل فقيهاً عمن علم اجمالاً بأن إحدى صلواته اليومية الماضية كانت بلا وضوء وحصل له هذا العلم بعد ما طلع الشمس، فقال له الفقيه يجب عليك اعادة جميع الصلاة ليوم الماضي مع الوضوء فنسي الرجل الوضوء وصلى خمس صلاة بلا وضوء ثم رجع الى الفقيه فأخبره بالجواب.

فقال له الفقيه توضأ واقض آخر صلاة صليتها ولا شيء عليك. اما الوجه في ذلك فهو أن الواقع إما أن يكون صلاته الاخيرة بلا وضوء فإذا توضأ وصلى الصلاة الأخيرة فقد أدى ما عليه فيكون الصلاة الخمس التي قضاها بلا وضوء كلها هباء، وإذا كانت الصلاة الأخيرة مع الوضوء يكون إحدى الصلاة الأربع قبلها بلا وضوء فلابد ان يكون الصلاة التي قضاها بدون الوضوء بنظيره مشابهاً مع الوضوء في الواقع إذ المفروض أن المكلف حصل له العلم بعد طلوع الشمس بعد طلوع الشمس ولم يأت بما في يوم فتأمل، فيكون الصلاة التي صلاها مع الوضوء احتياطاً محضاً.

مسألة - لو ترك الميت ابناً وبنتاً وولداً خنثى يرث الخنثى نصف نصيب الذكر ونصف نصيب الانثى والقاعدة في المقام ان نفرض الخنثى ذكراً مرة فيكون المخرج خمسة وانثى مرة فيكون المخرج أربعة فنضرب الخمس في الاربع فيكون عشرين، ثم نضرب حاصل الضرب في نصيب الوحل أعني اثنين فيكون الحاصل اربعين ثم نضرب في نصيب الانثى وهو هنا واحد فيكون الحاصل الاربعين فيقسم بين الخنثى ثلاثة عشر والذكر ثمانية عشر والانثى تسعة حتى يتم الأربعين اربعاً وضعفاً [illegible] جيداً.

مسألة - لو قصد المسافر المقام عشرة أيام ثم بدا له فكان قد صلى قبل عدوله عن البداء أربعاً تماماً لا إشكال في ان الحكم بعد البداء هو التمام، وكذلك لا إشكال في وجوب القصر لو بدا له المسافر قبل ان يصلي اربعاً لكن لو شك في أن الذي صلاها بل صلاها كان اربعاً بعد البناء على الاتمام حتى يجب عليه التمام أم صلى القصر حتى يجب عليه القصر لا يبعد الحكم بوجوب القصر عليه لأنه ما احرز الشرط في الاتمام مضافاً الى استصحاب وجوب القصر على الشخص حتى يثبت خلافه وكذلك يجب عليه القصر لو صلى تماماً وشك أن هذا الاربع بالنسبة الصلاة الرباعية أم صلاها قصراً، لعين ما ذكرنا سواء فتأمل.

في النجاسات اثنتا عشرة شيئاً - الاول والثاني البول والغائط نجسان بشرطين الاول ان يكون

من الحيوان الغير المأكول اللحم، والثاني أن يكون له دم سائل، وعليه الاجماع بل ضرورة المسلمين والأخبار الكثيرة في خصوص البول ويتم في الغائط بعدم الفصل، ومن الأخبار: صحيحة ابن مسلم عن أحدهما سألته عن البول يصيب الثوب؟ قال اغسله مرتين. صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله قال اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه. وأيضاً عنه اغسل ثوبك من كل ما لا يؤكل لحمه، وأيضاً كذلك والظاهر أن الجميع واحد.

والأخبار الواردة في باب الانية ثم استثنى من هذه الكلية على ما قيل أمران أحدهما فضلة النبي والائمة. الثاني بول الرضيع أو الصبي قبل أن يأكل اللحم ويعلم العمدة في المطلب صحيحة ابن سنان الدالة بالعموم على نجاسة بول كل ما لا يؤكل لحمه، وأما سائر الروايات فإنما ظاهرة في بول الانسان واما لم يصرح فيها بلفظ البول.

ويعارض صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه أو خرء كل شيء يطير وبوله لا بأس به وعن مضمر سماعة لا بأس بخرء ما طار وبوله وقد افتى عليه الصدوق والشيخ في كتاب المبسوط والعماني وبعض فقهاء الامامية، فقيل أن بينهما التعارض بالعموم من وجه فلابد في مورد الاجتماع من التساقط والرجوع إلى حجة أخرى وفيما نحن فيه هو الروايات الدالة على وجوب الغسل في كل بول مرتين كصحيحة ابن مسلم، ومثل رواية عمار عن الصادق في خرء الخطاف لا بأس به وهو مما يؤكل لحمه لكن كره لأنه استجار بداره.

الظاهر في أن وجه الطهارة هو حلية اللحم لا الطيران فقال قال بعض الأجلاء إن الرجوع الى حجة أخرى في المقام إنما يصح لو لم يمكن الجمع العرفي بينهما وإلا فهو مقدم وهنا إحدى الروايتين أقوى من الأخرى بحسب الدلالة في مورد الاجتماع فإن رواية أبي بصير نص في مورد الاجتماع فيصير بمنزلة الاستثناء لبول الطير المأكول اللحم فيكون نصاً في الطير الغير المأكول اللحم بخلاف بوله فمقدم على صحيحة ابن سنان فالأقوى عدم بول الطير هو الطاهر من الشرع الطيور.

وقيل أن الاستثناء بول الطير الغير المأكول اللحم أيضاً نادر، وثانياً أن التحقيق أن الطير داخل في ما لا يؤكل إنما يحفظ الروايات عن الحجية لاشتمالها على خلاف الواقع، وإنما يصرح في الجزء، صحيحة ابن سنان عام بالنسبة الى البول فلا يتحقق أصلاً حتى يرجع الى ما هو الأقوى أو الاصل أو الجمع.

وأما التفصيل في رواية الخطاف ففي رواية الشيخ إسقاط الجزء، انا لسقوطه لعدم [illegible] الأخبار عليه حيث

بدون الحليب مدار كل اللحم أن يقال أن بعد التعارض لا يصح الرجوع إلى رواية ابن مسلم الآمرة بغسل الثوب
إذا أصابه البول أنه لا ظهور في بول الإنسان بل يشمل الفقه والذي لا نعول به في غير بول الإنسان والأقرب
الطاهر لبن أو بول على ما هو المحقق فيرجع في خروج الطاهر إلى أصالة الطهارة وإلى قوله ع كل شيء نظيف أو طاهر
حتى تعلم أنه قذر.

يبقى الكلام في بول الخشاف والوضيع والافعى وقد استدل لنجاسته برواية داود الرقي قال سألت أبا
عبدالله ع عن بول الخشاف فيصيب ثوبي ولا أجده قال أغسل ثوبك واستدل بها الشيخ في المبسوط وافتى به.
ويعارضها رواية غياث بن كلوب عن جعفر عن أبيه ع قال لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف
قال مؤلف ق الروايتان متعارضتان سنداً ومتناً.

ويمكن ترجيح الرواية الثانية بما رواه شيخنا المجلسي عن الراوندي في كتاب النوادر أنه روى بسنده عن
موسى بن جعفر عن آبائه قال سئل علي بن أبي طالب ع عن الصلاة في الثوب الذي فيه أبوال الخفافيش فقال
لا بأس انتهى.

أقول الرواية الأولى لا تشتمل إلا على الأمر الظاهر في وجوب الغسل والرواية الثانية نص في الجواز كما أن الرواية
الأولى نص في الجواز فيقدمان عليها. لا يقال الروايتان ضعيفتان من حيث عدم انجبارهما بعمل الأصحاب نعم
رواية داود أيضاً ضعيفة لم يرها عامل إلا الشيخ في المبسوط، فنقول المشهور لم يروا هذه الرواية بل الحسنة عندهم هو
الكلية المستفادة من رواية عبدالله بن سنان لكن رواية أبي بصير نص فيه ولاسيما إذا قلنا بعدم ... الطير، فالأقرب
بالقواعد طهارة بول الخشاف.

أما بول الرضيع المتغذي أنه لا فرق بين الصغير والكبير بل ادعى الإجماع عليه لكن عن ابن الجنيد طهارة بول
الصبي قبل أن يأكل اللحم مستدلاً برواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي ع أنه قال لبن الجارية وبولها يغسل
منه الثوب لأن لبنها يخرج من مثانة أمها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل أن يطعم لأن لبن الغلام
يخرج من العضدين والمنكبين.

واستدل الشيخ في كتاب الحدائق بما رواه المجلسي عن كتاب النوادر بإسناده عن موسى بن جعفر عن آبائه ع

عن علي ع قال بال الحسن والحسين على ثوب رسول الله قبل أن يطعما فلم يغسل بولهما من ثوبه. فهاتان الروايتان شاذتان
مشتملتان على ما لا نقول به ومعارضتان بصحيحة الحلبي قال سألت أبا عبدالله ع عن بول الصبي قال يصب عليه
الماء فإن كان قد أكل فاغسله لا يجوز الاعتماد في خلاف القاعدة المسلمة على مثل هذه الروايات الضعيفة
وطرح القول عن مقتضيات الأدلة العامة والخاصة خصوصاً مع اشتمال الرواية أمر غريب وهو كون لبن الجارية
من المثانة دون الصبي.

مسألة ١ - ملاقات النجاسة الباطنية أو ملاقات الباطن على ثلاثة أقسام: الأول أن يكون المتلاقيان في الداخل
ومن الداخل كفرض المسألة ولا شك في طهارة الملاقي إذا لم يكن معه عين النجس. الثاني أن يدخل النجس
فيلاقي طاهراً في الباطن كما إذا شرب النجس أو أكل فيكون الأسنان والبصاق طاهرين. وهذا أيضاً لا نقل
خبر بل نفي الخلاف فيه ويدل عليه ما ورد في طهارة بصاق شارب الخمر مثل خبر عبدالحميد قلت لأبي عبدالله ع
الرجل يشرب الخمر فيبصق فأصاب ثوبي من بصاقه.

الثالث - أن يدخل الطاهر فيلاقي النجس في الباطن كفرض آخر النقض فلو قلنا إن ما هو في الداخل ليس بنجس فلا كلام
كذلك فلا شك في طهارة الملاقي ولو قلنا بنجاسة ما هو الداخل نحو ما هو المسلم في كلامهم من جهة قاعدة السراية
الشاملة لما نحن فيه ومن جهة أن القاعدة ولا دليل عليها بل لم نقل له إطلاق أو عموم أحوالي يشمل ما نحن فيه
بل القاعدة مستفادة من الموارد التي كانا كون الملاقاة في الخارج لا يقال الارتكاز العرفي لا يفرقون بينها
تلك هذه الموارد من بالارتكاز الموجب للتعدي إلى المكون في الجوف الملاقي للنجس في الداخل كالرق الأول
فبعد تعارض الارتكاز أن يرجع إلى أصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة وعلى هذا يحكم بطهارة النواة الخارجة.

الرابع - أن يكون المتلاقيان كلاهما في الداخل كما إذا تمضمض بالماء النجس وكان فمه متطهراً فلا يبعد الحكم
بعدم السراية أيضاً بالنسبة إلى السن فإن كان الحكم في هذه الصورة ففي الاحتياط مجال.

مسألة ٢ - لا مانع من بيع البول والغائط وقيل لأن عمومات صحة البيع تشمله ولا دليل على المنع فيه نعم لعل
كذلك ما به صحة البيع إنما يكون إذا كان المبيع مالاً عرفاً حيث يتنافس فيه العقلاء ويكون له عزة الوجود
يعني يكون صحة البيع ... من تنافس العقلاء عليه وعزة الوجود فما نحن فيه منافاة إلى استفادة عرفاً لا

لا يجمع الشرطين ع لا يجوز بيعه، وتحقق عدم وجود النفع عموماً أو خصوصاً منه لا يتفق فتمام الصحة إذا الكلام في إثبات عدم
المانع بعد إحراز المقتضي والمقتضي فيما نحن فيه ليس بموجود، وحكاية الإجماع على جواز بيع الأبوال أو طلقاً بعد ثبوت جواز
الشرب احتياجاً بالاستشفاء لا يوجب الحاقه ما لم يكن الداعي إلى الشرب ثلاثة أمر على المنع.

وأما الخائف فالظاهر كونه مالاً لكثرة الحاجة إليه من التسميد والاستفادة من الانتفاعات المحللة ولذا جرت السيرة
على بذل الأموال فيه فالمقتضي موجود ولا مانع منه فيصح. وأما غيرهما كبول الهر فلا شك في حرمة بيع البول لعدم
ما ذكر أما الخائف فيدل عليه الإجماع ورواية تحف العقول وخبر يعقوب بن شعيب ثمن العذرة سحت وما روي أن
الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه.

نعم روى محمد بن مضارب عن الصادق لا بأس ببيع العذرة لكنها محجورة لمخالفة للإجماع فلا بد من طرحها أو تأويلها بحمل أول
على رواية محمد بن مضارب على خرء الحيوان وحمل النهي على الكراهة في رواية يعقوب بن شعيب وكلاهما بلا شاهد مع
أن الجمع إنه يكون بعد استجماع شرائط الحجية وقد عرفت ما في الرواية أي محمد بن مضارب.

أما التسميد فيقال أنه من المحللات وفي المبسوط صرحوا بالانتفاع بالجمع وعذرة الإنسان وخرء الكلب لا يجوز بيعه
ويجوز الانتفاع بها في الزرع بلا خلاف وفي رواية وهب بن وهب عن علي ع أنه كان لا يرى بأساً أن تطرح في المزارع
العذرة وكذا غير المبسوط لكن يعارضه رواية تحف العقول من المنع عن جميع الانتفاعات في النجس لكنه ضعيف
السند والمعنى فعرفاً يدل على عدم الجلالات بأمر بين الانتفاع المحرم كما لا يبعد جوازه في المقام.

مسألة ٣ – إذا لم يعلم كون حيوان معين خارجه الكلام في الشبهة الموضوعية ويكون الجهالة للأمور الخارجية ثم
هذا على وجهين الأول – أن يكون الجهالة سبباً عن عدم قبول التذكية النجاسة وعدمه فلا يحكم بنجاسة
بوله ولا يجوز أكل لحمه أصالة عدم التذكية. والثاني مع علمه بقبوله التذكية في الحل منه إنما على الحلات في لحمه
ولا شك في جريان أصالة الحل في ذلك اللحم لعقوق تذكية المجهول حلها وتأمل.

والثالث المني من كل حيوان يكون له نفس سائلة أن هنا أمور الأول من الإنسان لا خلاف فيه وفتوى في نجاسته
بعد الإجماع ويدل عليه الأخبار المستفيضة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما في المني يصيب الثوب قال إن
عرفت مكانه فاغسله فإن خفي عليك مكانه فاغسله كله وصحيحة عبد الله بن أبي يعفور عن الصادق ع قال سألته عن المني

يصيب الثوب قال إن عرفت مكانه فاغسله وإن خفي عليك فاغسله كله.
موثقة سماعة قال سألته عن المني يصيب الثوب قال اغسل الثوب كله إذا خفي عليك مكانه قليلاً كان أو كثيراً
صحيحة الحلبي أو حسنته عن الصادق ع قال إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه شيء فليغسل الذي أصاب وإن ظن أنه
أصابه شيء ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء وإن استيقن أنه قد أصابه فلم ير مكانه فليغسل ثوبه كله
فإنه أحسن.

وحسنة محمد بن مسلم عن الصادق ع قال ذكر المني فشدده وجعله أشد من البول ثم قال إن رأيت المني قبل أو
بعد ما تدخل الصلاة فعليك إعادة الصلاة فإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا إعادة
عليك وكذلك البول.

لا شك في ظهورها في نجاسة مني الإنسان ثم الحرف وإن أمكن عقلاً نفي الملازمة بين لزوم الغسل والنجاسة لكنه
شبهة لا وزن لها. الثاني مني غير الإنسان مما له نفس سائلة كحكم مني الإنسان وقد ادعي عليه الإجماع وكونه مثل عموم
هذه الأخبار تدل عليه وغيره بعد إذا الظاهر من الروايات هو مني الإنسان لا كل حيوان.

واستدل في لها حيث جعله أشد من البول فيدل على أن كل ما يجب كون المني أشد منه لكن هذا لا يجري فيما كول اللحم ويمكن
أن يستدل بإطلاق المني من ما كول اللحم برواية عمار الساباطي عن الصادق ع قال كل ما أكل لحمه فلا بأس بما خرج
منه.

موثقة عبد الله بن بكير وإن كان ما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز وقال
لكن الخروج عن الإجماع والإجماع أو خفيه للاحتياط حمل الإشكال مضافاً إلى إمكان دعوى انصرافها لا عن المني كما
الأصحاب هو الأحوط ذلك وإن لم يكن يدل على عموم نجاسة المني من كل حيوان ذي النفس دليل صالح فتأمل.

وأما مني غير ذي النفس فإن قلنا إن له مني فهذه الأخبار كلها منصرفة عنه وقد اطلقوا الكلام أعلى طهارته ثم جعلوا
تعرضها لذي النفس فتأمل. المذي هو الذي يخرج عقيب الشهوة والودي هو الذي يخرج بعد البول والودي هو
الذي يخرج من الأدواء. والدليل على طهارتها الأصل والإجماع المدعى الأخبار الواردة في طهارة المذي
الدالة على طهارة مطلق البلل المشتبه بالبول وعموم موثقة عمار السابقة.

منها – صحيحة زرارة عن الصادق ع إن سال من ذكرك شيء من مذي أو ودي وأنت في الصلاة فلا تغسله ولا تقطع له الصلاة ولا تنقض له الوضوء وإن بلغ عقبيك فإنما ذلك بمنزلة النخامة.

ومنها – صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما سألته عن المذي يصيب الثوب فقال ينضحه بالماء إن شاء، وحسن ابن أبي العلاء سألت أبا عبد الله عن المذي يصيب الثوب قال لا بأس به فلما رددنا عليه قال ينضحه بالماء.

الظاهر من هذه الروايات الطهارة، خصوصا الأولى منها بأنها معللة بنفي في الطهارة ولا يقبل الحمل على خلاف ظاهره فلا يعلم ضرر، ورواية حسين بن أبي العلاء الأخرى سألت أبا عبد الله ع عن المذي يصيب الثوب فقال إن عرفت مكانه فاغسله وإن خفي عليك مكانه فاغسل الثوب كله. ثم إن هذه الرواية ونظيرها مما يستفاد منه النجاسة مع معارضتها بالكثرة فيها مناسبة مضافا إلى ما عرفت من تنصيص رواية الطهارة فتأمل.

هذا بالنسبة إلى المذي أما الودي والوذي فطهارتهما محل الإجماع مضافا إلى التشكيك فيهما والمذي [illegible] رواية وأما الودي فهو الذي يخرج بعد البول، وأما الوذي فهو الذي يخرج من الأدواء ولا شيء فيه [illegible].

في الصحيح عن إسحاق بن عمار عن الصادق ع قال سألته عن المذي فقال إن عليا كان رجلا مذاء واستحيا أن يسأل رسول الله ص لمكان فاطمة فأمر المقداد أن يسأله وهو جالس فسأله فقال ليس بشيء.

الرابع الميتة من كل ما له دم سائل أو أجزاؤها محكيا ومنقولا بل هي إجماع أهل الإسلام مضافا إلى الأخبار الكثيرة الواردة في موارد عديدة يستفاد من مجموعها نجاسة الميتة مطلقا، وكذا أجزاؤها بلا خلاف [illegible] ويمكن الاستدلال بما سقط [illegible] النجاسة للأجزاء والقطع بعدم دخل الاتصال في النجاسة، ونقل جواز الصلاة في صوف الميتة من الخلاف بأنه ليس له روح [illegible] الأفقه بأنه ليس طاهرة ولا دم [illegible] إجماعا.

وصحيحة صفوان قال أبو عبد الله ع الشعر والصوف والوبر وكل نابت لا يكون ميتا. صحيحة حريز قال أبو عبد الله ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللبأ والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه.

وصحيحة زرارة قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والبيض يخرج من الدجاجة فقال ع كل هذا ذكي لا بأس به.

يعني اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا بأس به. خبر أبي حمزة في طهارة الأنفحة معللا بأن الأنفحة ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم.

خبر يونس [illegible] مزيدة في المقام وليس لها ينافي إلا عمومات.

ثم اختلف في تفسير الأنفحة المشهور أنها الكرش قبل الأكل فهل هو ما في الظرف أو الظرف والمظروف معا أو حال؟ لا شك في طهارة باطن الظرف للملازمة وطهارة نفس الكرش. نعم يمكن القول بنجاسة ظاهره لملاقاته النجاسة.

مسألة ١ – الأجزاء المبانة من الحي، وقد تقدم بعض الكلام فيها، ويدل عليه المنصوص في باب الصيد مثل صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر ع قال أمير المؤمنين ع ما أخذت الحبائل من صيد فقطعت منه يدا أو رجلا فذروه فإنه ميت وكلوا ما أدركتم حيا وذكرتم اسم الله عليه.

مرسلة أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله ع إذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فإذا مسها إنسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل فإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه. وضعف السند منجبر [illegible] (الروض) منها التأييد وإن حكم الجزء والكل سواء.

وأما الأجزاء الصغار جدا فقد حكي الإجماع على طهارتها ولا خلاف فيها والعمدة انصراف النصوص إلى ما يقطع من البدن عرفا والجزء الصغير جدا ليس كذلك [illegible] لزوم الاجتناب، ولزوم الحرج العظيم من الاجتناب.

والتحقيق إن النجاسة [illegible] صدق [illegible] الجزء على المنفصل عن البدن فلا عبرة بالصغر والكبر في ذلك بل الجزء يطلق في نظر العرف إلى الجزء الذي يكون له دخل في جمع البدن لا مطلق ما خرج من البدن وإن لم تزل معه حياة [illegible] والثالول [illegible] لا يطلق عليها الجزء [illegible].

ويدل عليه صحيحة علي بن جعفر عن الرجل يكون به الثالول أو الجراح هل يصلح له أن يقطع الثالول وهو في صلاته أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ع إن لم يتخوف أن يسيل الدم فلا بأس وإن تخوف أن يسيل الدم فلا يفعل.

مسألة ٢ – فأرة المسك المعروف أن المسك دم يجتمع [illegible] وغزال المسك مع جلده [illegible] لكن [illegible] وإنما أن الجلد

أتخذ له وعاء ولبس الجلد وعاء طبيعيا له. وقال بعض إن المسك مادة مباينة للدم بل هو مادة يحملها الدم إلى الفأرة وفي الفأرة تنفرز المسك من الدم تدريجا وفيها آلة الإفراز حتى يمتلئ الفأرة وهذا هو المسك الحقيقي وكثيرا ما يجعل المسك من دم الغزال المخصوص وروثه وكبده وهي ما كانت مشتملة على الأجزاء المسكية كما نحت واتخذ واغذ المسك عليه ذالك عيد حقيقي فحينئذ يكون هذا المحصول حتى لا يستحال على النجس والمسك الحقيقي طاهر ولا يحتاج إلى هذا التفصيل ثم على ما ذهب المشهور بجود مطلبه.

أولا أن الحكم بالطهارة متوقف على أن يكون انفصال الفأرة من بلوغها الحد الذي ينفصل عنده وأما المنطوعة من الغزال قبل ذالك [illegible] الأخرى نجاسته ونجاسة ما فيها. ثم لو من مسلم لا حاجة إلى يد المسلم إذا علم بأخذها من الظبي بعد من نجامع المسك في تذكيتها.

مسألة ٦ – ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم والنصوص الواردة في الباب طوائف الأولى ما يدل على جواز ترتيب آثار التذكية مطلقا ما لم يعلم بالخلاف مثل موثقة سماعة سئل أبا عبد الله ع عن تقليد السيوف في الصلاة وفيها الفراء والكيمخت فقال ع لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة. ورواية علي بن أبي حمزة حيث سئل عن الكيمخت قال وما الكيمخت؟ جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ع ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه. والظاهر منها ترتيب آثار التذكية مطلقا ما لم يعلم بعدمها.

الثانية – ما يدل على عدم جواز ترتيب الأثر مطلقا حتى يعلم أنه ذكي مثل موثقة الوارد في المنع عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه. قال ع فيه وإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح.

الثالثة: – ما يدل على جواز ترتيب الأثر في موارد مخصوصة مثل السوق ما يدل على أن اليد والسوق والمحل إنما يكون حجة إذا كان فيها جهة الأمارية محفوظة. قال أبو بصير سألت أبا عبد الله ع عن الصلاة في الفراء فقال كان علي بن الحسين ع رجلا صردا لا يدفئه فراء الحجاز لأن دباغها بالقرظ فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي تحته وكان يسأل عن ذالك فيقول أن أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون أن دباغه ذكاته ونظيره خبر عبد الرحمان الحجاج.

والتحقيق أن اليد والسوق وعمل المسلم وأمثالها إنما يكون علامة للطهارة والحلية والصحة لا مقيدا صرفا

في موارد كما يحتمل أن اعتبارها ليس لأجل التعبد صرفا من دون جهة كشفها عن الطهارة الخارجية والحلية والصحة الخارجيات بل هي علامات عقلائية يعتبرها العقلاء على مباني خاصة مثل إن المسلم أن علم في طبعه نوعا أن المسلم المحترم للميتة لا يصلي فيها فإذا صلى فيها يحكم على اعتبارها العقلاء أنها ليست بميتة فالمتعرض من المسلم يدل على الصحة في أمور يتوقف على الصحة وكذا اليد دليل الملكية في أمور ولا يصح بدون الملكية لا بإماله وجوه وصفات تدير ملية على الملكية في مطلق يد المسلم لا يكون دليلا على التذكية ولا الطهارة و[illegible]

أخرى إذا كان بيد المسلم ولو من البلاد لحل الحاذورات كما هو المتداول في بعض البلدان تدل هذه اليد على تذكية الجلد فعليه يكون موارد الشك محكوما بعدم التذكية إلا في موارد مخصوصة تدل نوعا على التذكية وإن يثبت على العموم لا بد أن نقول أنها قاعدة تعبدية صرفة لا يحتاج إلى ملاحظة النوعية والموقع المناسب لحجيتها بل تجري مطلقا كما احتمله بعض المحققين نظرا إلى أنها وردت في موارد ولا يصح فيها ملاحظة الأمارية ولا احتمال الاحتمال الأ النوعية العقلائية.

مثلا قاعدة السوق الذي لا مجال لاحتمال التذكية في البلاد فيها في الصدر الأول للعلم بوجود الكفار في البلاد الإسلامية الكبرى وتداول ذبح الحيوانات وأكلهم وبيع جلودها مع البناء على كثرة الخوارج والنواصب والغلاة مع بنائهم على العامة من أهل السنة على استحلال ذبائح الكافرين وبنائهم على طهارة الميتة بالدبغ فضلا عن استحلالهم شراء الجلود ومع ذالك حكم الإمام ع بحجية سوق المسلمين في تلك الزمان في الجلود خلافا مع الشك في تلك الظروف وتلك الشيم المقيدة بأدلتهم الشرعية علمت أن السوق وأمثالها أمارة تعبدية محضة فعليه يكون يد المسلم كافيا للحكم بتذكية الجلود وإن أخذ من يد الكافر

والحاصل أن الأخرى هو الثاني وإن كان الأول أحوط.

مسألة ٧ – المأخوذ من يد الكافر محكوم بالنجاسة لأصالة عدم التذكية لا لأن يد الكافر أمارة على عدم كما يدل يد المسلم على التذكية بل كان جريا في استصحاب عدم التذكية.

مسألة ٨ – جلد الميتة لا يطهر بالدبغ. هذه المسألة مشهورة ومن واضحات المذهب ومدار العامة بل نقل عليه الإجماع متواترا. ما يدل على الطهارة قول أو حديث مثل رواية الحسين بن زرارة عن جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن

والماء اذا اشرب منه وادفن ضأ قال: نعم. لا شك في طرحها والأصل يدل على ما ذهب إليه الإمامية لو لم يثبت الإجماع
أما طهارة ميتة المسلم بعد الغسل فيدل عليه روايات.

مسألة ٩ – وجه نجاسة السقط أو الفرخ إما الاتفاق لكنه لم يثبت إلا لأنه ميتة لأن الموت مقابل الحياة تقابل العدم والملكة ولا يعتبر في صدق الموت سبق الحياة وسلبه. أما لأنه من قبيل القطعة المبانة من الحي فيشملها دليلها وأما لأنه قبل ولوج الروح حي بحياة أمه كأنه عضو من أمه كذلك أما المنفصل عنها حيا لعدم القول بالفصل وفيها ما فيها.

أما الأول فلم يثبت إذ قلّ من نقل الاجماع ولا نسلم أن الموت يقابل الحياة تقابل العدم والملكة بل هما تقابل الإيجاب والسلب. وأما الثالث فالحكم بنجاسة القطعة المبانة إنما هو لشمول أدلة الميتة إياها فلا إطلاق لأدلة نجاسة الميتة بحيث يشمل ما نحن فيه. وأما الرابع فالمسلم ان السقط يعد كعضو من أمه والقطعة إنما هي في الاكتفاء بذكاة أمه عن ذكاته انه يحكم بكونه ميتة إذا انفصل عنه.

نعم لا يبعد استفادة النجاسة من مذاق الأصحاب وارتكاز المتشرعة في خصوص السقط وأما الفرخ في البيض فمحل إشكال والاحتياط حسن في كل حال.

مسألة ١٠ – قد وردت رواية تدل بإطلاقها على سراية النجاسة بمجرد ملاقاة الميتة من الإنسان وغيره ولو مع الجفاف مثل التوقيع الوارد في الإمام حدثت عليه حادثة [illegible] الأعضاء [illegible] موضع [illegible] الذي تصيب [illegible] وتدل الروايتان بلزوم الغسل بمجرد الملاقاة مطلقا سواء مع الرطوبة أو لا الملاقاة أم لا.

ويعارضه رواية ابن بكير المعمول بها عند الأصحاب كل يابس ذكي حيث تدل على أن كل يابس لا يحتاج ملاقاته إلى الغسل مطلقا ميتة أم غيرها [illegible] لا يبعد أن يقال بكون هذه الرواية [illegible] تلك الروايات [illegible] العرف [illegible] الرواية [illegible] على الأكثر والإرجاع [illegible] الإرجاع إلى أصالة الطهارة.

قوله خصوصا في ميتة الإنسان لأن الاحتمال فيها أقوى وأكثر.

مسألة ١١ – قوله: لم نعثر على عدم صدق الميتة إلا بعد خروج الروح من تمام البدن ولو شك في الصدق جرى استصحاب الطهارة وعدم وجوب الغسل في الملاقي لكن الحقيقة إن الموت هو وقفة القلب عن العمل أو سرعة الحركة وبعده فليس لها أثر في الحكم ثم لا معنى لزهوق الروح عن بعض البدن وبقائه في بعض البدن إلا بمعنى عدم جريان الدم في بعض البدن دون البعض الآخر فلذلك إن هذا الفرض محل تأمل وإن كان مثل قبل البرد وبعده فكان ذلك لأجل النص لا لأجل صدق عنوان الموت قبل البرد لا بعده فتأمل.

مسألة ١١ – بيع الميتة حرام هذا هو المعروف من مذهب الإمامية ونقل الإجماع عليه وفي نقل الإجماع على عدم ملكيتها. [illegible] عن الصادق في [illegible] عن الميتة. [illegible] في الخبر من أصحاب أيصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها. ورواية علي بن جعفر عن أخيه وكذلك وأيضا عنه عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها؟ قال: لا وإن لبسها فلا يصلي فيها.

وكذلك رواية تحف العقول ويمكن أن يستدل بأن صحة الصلاة متوقفة على أن يكون العوضين مالا والمالية متوقفة على أن يكون له منفعة محللة مقصودة للعقلاء.

وأما المعارض فهو رواية أبي القاسم الصيقل وولده كتبوا إلى الرجل جعلني الله فداك إنا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون إليها وإنما علاجنا جلود الميتة والبغال والحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا فكتب: اجعل ثوبا للصلاة.

الظاهر منها جواز بيع الميتة لكن يمكن أن يكون بيع الميتة هنا سيما السيف [illegible] الغلاف مطروح للمعارضة أما جواز الانتفاع بها فظاهر العلامة والشهيد الثاني جوازه ويدل عليه أصالة الحل [illegible] البزنطي المتقدم وعلي بن جعفر المتقدم وزرارة في جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به وأخرى [illegible] الصيقل المتقدم وما دل على أنه حرام في بعض الروايات [illegible] الطهارة لا أنها حرام مطلقا وما هو عام في العموم يحمل على الصورة التي يوجب استعماله في ما يشترط فيه الطهارة.

الخامس الدم – نجاسة الدم في الجملة مورد للإجماع من علمائنا جميع علماء الإسلام وإن اختلفت عباراتهم في معقده ففي بعضها دم ذي العرق، وبعضها مطلق دم ذي النفس، وبعضها الدم المسفوح. واستدل له بقوله تعالى: إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس. على أن يكون الرجس بمعنى النجس وأن يرجع الضمير إلى كل واحد من الثلاث لكن للأخبار الواردة في نجاسة الدم في موارد خاصة غنى عن الاعتماد، ويثبتنا بها نجاسة الدم إجمالاً.

مثل صحيحة زرارة قال قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم إني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلاة وتغسله. ابن سنان عن أبي عبد الله ع إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا إعادة عليه وإن هو علم قبل أن يصلي فنسي وصلى فيه فعليه الإعادة.

صحيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله ع في الدم يكون في الثوب إن كان أقل من الدرهم فلا يعيد الصلاة وإن كان أكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلاته وغير ذلك. يستفاد من جميع ذلك أن الدم بنحو مطلق نجس ولا مع خلية الموارد في الحكم بالنجاسة فهو حكم طبيعي للدم وهو دم غير ذي النفس والمتخلف في الذبيحة وإن احتيج إلا الأخذ بالقدر المتيقن قبالاً أن لاحظنا الموارد والخصوصيات.

يعطي أن المسلم بين الشيعة هو نجاسة دم ذي النفس وهذا لا شك فيه ويؤيده أن جميع الموارد الحاكم فيها بالنجاسة إنما هو دم ذي وأما غير ذي النفس والمتخلف في الذبيحة. ودم المعلوم كلها إما غير مورد الأخبار وإما مستثنى عن حكم وهذا أصل لا شك في صحة الاعتماد عليه.

قال مؤلف المصباح لا شك في قيام سيرة المتشرعة على طهارة الدم المتخلف في الذبيحة. إما لأن ضده يلزم عسر الحرج وإما لكونه غير معهود على تقديره تمام معنى الكلمة وإما للقيام الإجماع على طهارة المتخلف. أما الدم في البيضة فلا يبعد دعوى انصراف الأدلة عنه وليس لنا أصل يدل على نجاسة مطلق الدم والقدر المسلم منه هو نجاسة دم ذي النفس فيرجع في غيره إلى أصل الطهارة.

أقول ويدل على طهارة دم البيضة وجود نص على النجاسة مع أنه كان محل الابتلاء في زمن الأئمة مثل زماننا مع أنه في تلك المناطق الحارة تفسد البيضة أكثر من مناطقنا المعتدلة مع أنه لا بيان على نجاسة من الأئمة ع ولا سؤال

عنه أحد وليس هذا إلا لأجل تسليم الطهارة عند الشيعة في الصدر الأول.

قوله: فالمتخلف اه من غير المأكول نجس على الأحوط لأن الدليل على طهارة المتخلف هو السيرة وعسر الحرج وهذان الدليلان لا يجريان في الأعضاء المحرمة كالطحال ونحوه وإن كان عبارة الكتاب مراده الدم الذي يتخلف في ذبيحة حيوان غير المأكول اللحم كما لا يبعد فلا وجه.

ومع ذلك لا يبعد الحكم في المقام لأنه لا دليل يدل على عموم نجاسة الدم مع أن نجاسة دم الطحال ونحوه لا انفكاك فيها بنظر العرف والمتشرعة.

مسألة ٣ – لكن حرام وجه عموم تحريم الدم في الآية والروايات قال في الحدائق أنه حلال طاهر بلا خلاف يعرف فاستدل به بالإجماع وحصر المحرمات في الدم بأن الآية دلت على حرمة دم المسفوح والحصر حصانة في الدم المحصور ومعناه حلية غير المسفوح ومنه المتخلف وفيه أن لازم حلية كل دم غير مسفوح ولا يلتزم به ولم يقل به أحد ولو التزمنا بعضه الحصر والعموم في الآية لزم تخصيص المستهجن لكثرة المحرمات غير الثلاثة في الآية: قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس.

مسألة ٧ – الدم المشكوك من كونه حيوانا ما أو بعد حيوان لا ... وبلا يدل على عموم نجاسة الدم والإجماع لا يثبت الإجماع في دم ذي النفس في الجملة فيكون المرجع في الدم المشكوك هو أصالة الطهارة وأولى منه فيما إذا شك في أنه دم أو غيره من أنواع الأصباغ.

لا يقال يمكن أن يكون الأصل النجاسة فيما إذا أحرز أنه دم وشك في أنه من ذي النفس أو غيره وروايته عمار موثقة في ماء تكيث في منقار دما فلا تشرب ولا تتوضأ. لأنا نقول ليس الحديث في بيان تأسيس الأصل في مورد الشك بل إنها وردت في فرض أن سؤر سباع الطير تأكل الميتة ولا ينفك غالباً عن النجاسة لا لجعل حكم ظاهري فيما إذا شك الدم في كونه من أفراد النجس.

والمراد من الاستصحاب فيما إذا شك في أنه من المتخلف أو المسفوح استصحاب النجاسة. التابع الدم قبل التذكية لأن التذكية ... ارتفاع النجاسة بعدوه في الدم من المتخلف ومنه الإمكان أو عدم وضوح الدليل الدال على نجاسة الدم الموجود في البدن قبل التذكية وكذا بقية النجاسات. السادس والسابع الكلب والخنزير

الكلب والخنزير فنجسان إجماعاً منا من غير نكير، وللنصوص المستفيضة أو المتواترة.

صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا عبد الله ع عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل قال يغسل المكان الذي أصابه.
وعنه أيضاً قال، وعنه أيضاً قال سألته عن الكلب يشرب من الإناء قال اغسل الإناء. وصحيحة أبي العباس قال قال أبو عبد الله
ع إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وإن مسه جافاً فاصبب عليه الماء. وعنه أيضاً سئل أبو عبد الله ع عن الكلب
فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء.
وموثقة حريز عن أبي عبد الله ع قال إذا ولغ الكلب في الإناء فصبه. ورواية شريح عن أبي عبد الله ع في حديث أنه
سئل عن سؤر الكلب يشرب منه أو يتوضأ قال قلت أليس هو سبع قال لا والله إنه نجس والله إنه نجس. ورواية أبي بصير
عن أبي عبد الله ع لا يشرب سؤر الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه إلى غير ذلك.
وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه ع قال وسألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في الصلاة كيف يصنع به؟
قال إن كان دخل في صلاته فليمض وإن لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه أثر فيغسله. وسألته
عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع به؟ قال يغسل سبع مرات. ورواية سليمان الإسكاف قال سألت أبا عبد الله ع عن شعر
الخنزير يخرز به قال لا بأس به ولكن يغسل يده إذا أراد أن يصلي.
خيران الخادم قال كتبت إلى الرجل أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلى فيه أم لا فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه
فقال بعضهم صل فيه فإن الله إنما حرم شربها وقال بعضهم لا تصل فيه فكتب ع لا تصل فيه فإنه رجس.
أما ما يوهم المعارضة فلا يعدو حمله أو تأويله منها صحيحة ابن مسكان عن أبي عبد الله ع قال سألته عن الوضوء مما
ولغ الكلب فيه والسنور أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك أيتوضأ منه أو يغتسل؟ قال نعم إلا أن تجد غيره فتنزه
عنه محمول على أن الكثير البالغ كراً. وزرارة عن أبي عبد الله ع قال سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء
من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس. محمول على صورة عدم العلم بملاقاة الماء أو محمول على صورة الكثير
وكذا نظائره المحتملة لجميع أحكام غير زلال التكافؤ بأنه قد اختلف فيه بلحوق التواتر ونقل الإجماع عليه.
أما الكتابي فعن جماعة دعوى الإجماع على نجاسته وعن ابن الجنيد والعماني والشيخ في النهاية وجماعة من المتأخرين
الطهارة والصدوق الكراهة سؤرها. أما القول بالنجاسة فقد صرح السيد بالإجماع عليه وهو الموصوف بين الطائفة

وعليه الشهرة المحققة وأطبقت الأخبار الدالة. موثقة سعيد الأعرج إنه سأل أبا عبد الله ع عن سؤر اليهودي
والنصراني أيؤكل أو يشرب قال لا. صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال سألته عن رجل صافح مجوسياً قال يغسل يده
ولا يتوضأ. ورواية أبي بصير عن أبي جعفر ع في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فإن صافحك
بيده فاغسل يدك.
صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى ع قال سألته عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام فقال إذا علم أنه نصراني اغتسل
بغير ماء الحمام إلا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل وسألته عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء
أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا إلا أن يضطر إليه. فإذا التزم الاضطرار يراد به التقية. وعنه أيضاً قال وسألته
عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه قال: لا بأس ولا يصلى في ثيابهما وقال: لا يأكل المسلم مع المجوسي في
قصعة واحدة ولا يقعده على فراشه ولا مسجده ولا يصافحه قال وسألته عن رجل اشترى ثوباً من السوق
للبس لا يدري لمن كان هل تصلح الصلاة فيه قال إن اشتراه من مسلم فليصل فيه وإن اشتراه من نصراني
فلا يصلي فيه حتى يغسله.
ورواية سماعة قال سألت أبا عبد الله ع عن طعام أهل الكتاب وما يحل منه قال الحبوب حمل على الحبوب التام وفيه
لغة لا يستقيم لأن الحبوب التام من غيره حلال الكتاب كذلك فلا بد أن يراد المطبوخ منه في قبال اللحم الذي
لا يذكونه فهو من رواية الطهارة. صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر ع عن آنية أهل الذمة والمجوس فقال ع
لا تأكلوا من طعامهم الذي يطبخون ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر.
يحتمل أن يكون العلة هو نجاسة الطعام بالخمر وأيضاً فالاحتمال استقامة التعبير بالآنية التي يشرب فيها الخمر
إذ هذا التعبير شاهد على أن وجوب الاجتناب عن أهل الكتاب ليس النجاسة الذاتية بل لنجاستهم العرضية
والانسلام من هذا التقييد. ثم على فرض ظهور هذه الأخبار في نجاسة أهل الكتاب ذاتاً يعارضها الظهور في
ذلك ولا تعارض ما هو نص في طهارتهم الذاتية لإمكان حمل هذه الأخبار على نجاستهم العرضية فإنهم
قوله تعالى: وطعامهم حل لكم وطعامكم حل لهم قد استدل بها على نجاسة أهل الكتاب لأنه فسر في الرواية بأن
المراد بها الحبوب هو فيه أولاً أن هذا مخل على الحكم لأن المراد من الحبوب إنما هو المطبوخ فيها

في مقابل الطعام الذي يصنعونه من اللحم إذ هو حرام قطعاً.

ومن الواضح أن الجواب المذكور لا يختص بخصوص أهل الكتاب بل هم والمشركون سواء في ذلك وثانياً ليس المراد من الحل الحلية التكليفية بل المراد صحة المعاملة معهم وإن بذلهم كبذل المسلمين أمارة على الحلال لأن مقابله هو حلية طعام المسلمين لهم ولا شك أن المراد ليس هو الطهارة إذ لا معنى له في مقام التشريع قطعاً أو جداً.

استدل القائلون بطهارة أهل الكتاب بالأصل وعموم طهارة طعام أهل الكتاب والأخبار المستفيضة. صحيحة إسماعيل بن جابر قال قلت لأبي عبد الله ع ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكل ولا تتركه تقول إنه حرام ولكن تتركه تتنزه عنه إن في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير. هذه تصلح قرينة على حمل الأخبار الناهية عن طعامهم.

صحيحة العيص بن القاسم إنه سأل أبو عبد الله عن مؤاكلة اليهودي والنصراني فقال: لا بأس إذا كان من طعامك وسألته عن مؤاكلة المجوس فقال إذا توضأ فلا بأس تدل على أن النهي عن خصوص طعامهم إنما هو لاستعمال الخمر والخنزير لا من جهة نجاستهم الذاتية. صحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال قلت للرضا ع الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال لا بأس تغسل يديها. هي نص في الطهارة ذاتاً وفعلاً وتقريراً.

أيضاً قلت للرضا ع الخياط والقصار يكون يهودياً أو نصرانياً وأنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله قال لا بأس ورواية زكريا بن إبراهيم قال دخلت على أبي عبد الله ع فقلت إني رجل من أهل الكتاب وإني أسلمت وبقي أهلي كلهم على النصرانية وأنا معهم في بيت واحد لم أفارقهم فآكل من طعامهم فقال يأكلون لحم الخنزير فقلت لا ولكن يشربون الخمر فقال لي كل معهم واشرب.

حمل الشيخ: للفرق بين اللحم والخمر. موثقة عمار عن أبي عبد الله ع قال سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب على أنه يهودي فقال نعم قلت فمن ذلك الماء الذي يشرب منه قال نعم. ورواية أبي جميلة عن أبي عبد الله ع إنه سأله عن ثوب المجوسي ألبسه وأصلي فيه قال نعم قلت يشربون الخمر قال نعم نحن نشتري الثياب السابرية فنلبسها ولا نغسلها. ورواية الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري أنه كتب إلى الصاحب ع عندنا حاكة مجوس يأكلون الميتة ولا يغتسلون من جنابة وينسجون لنا ثياباً فهل يجوز الصلاة فيها من قبل أن تغسل فكتب إليه

في الجواب لا بأس في الصلاة فيها.

ورواية ابن علي البزاز عن أبيه قال سألت الصادق ع عن الثوب يعمله أهل الكتاب أصلي فيه قبل أن يغسل؟ قال: لا بأس وإن يغسل أحب إلي. ورواية معاوية بن عمار قال سألت أبا عبد الله ع عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم أخباث وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال ألبسها ولا أغسلها وأصلي فيها؟ قال نعم. قال معاوية فقطعت له قميصاً وخطته وفتلت له أزراراً ورداء من السابري ثم بعثت بها إليه في يوم الجمعة حين ارتفاع النهار فكأنه عرف ما أريد فخرج بها إلى الجمعة. إلى غير ذلك من الأخبار التي حملها على الصورة التي لم يعلم بملاقاتها لهم بالرطوبة أسوء من طرحها.

ويؤيد هذه الأخبار الدالة على جواز تزويج الكتابية واتخاذها ظئراً وإعارة الثوب للكتابي وطلبه بعد ما يرد إليه من غير غسل وتقبيل الكتابي للصبي المسلم مضافاً إلى شدة اختلاطهم مع الكتابي بحيث يشكل التجنب عنهم مضافاً إلى سيرة الأئمة ع من عدم تجنبهم عنهم كما لا يخفى على من له سير في حالاتهم.

وصحيحة العيص سألت أبا عبد الله ع عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي فقال ع إن كان من طعامك وتوضأ فلا بأس. وهذا أيضاً ظاهر في عدم نجاستهم الذاتية، وطهارتها الفعلية. أما أولاد الكفار فإنهم تبع للكفار في الحكم مفهوماً ونقل المحقق الإجماع في عدة من الكتب مضافاً إلى الإجماع تدل سيرة المتشرعة على ترتيب آثار الكفر من الاجتناب والتملك.

وصحيحة ابن سنان قال سألت أبا عبد الله ع عن أولاد المشركين يموتون قبل أن يبلغوا الحنث قال كفار والله أعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل آبائهم. وهذا غريب. وخبر وهب بن وهب عن الصادق ع قال أولاد المشركين مع آبائهم في النار وأولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة. غريب.

وقد يقول بتبعية الملقوط عند المتشرعة بأنهم يتعدون عن نجاسة الأبوين ذاتاً إلى ما تولد منهما وإلى استصحاب النجاسة وهذا الوجه ارتكاز المتشرعة وإن أمكن المناقشة. وأما الولد من أحدهما فيتبع المسلم منهما لأن الدليل على التبعية من الإجماع والسيرة فيقتصر على القدر المتيقن، وهو المتولد منهما. ما يعد الكافر منه من أنكر الألوهية أو التوحيد أو الرسالة أو جحد بعضاً من الدين مع ... إنكار الضروري في الحكم موجب للكفر مدعياً الإجماع

عليه حتى قال بعض الأعلام: الكافر كل من جحد ما يعلم من الدين بالضرورة.

مسألة -١- الأقوى عدم نجاسة ولد الزنا من المسلمين إذ لم يعرف الخلاف فيه والعلماء في مقتضى الشهرة المركوزة في أذهان المتشرعة وأما إطلاقات الطهارة وأن المتيقن من النجاسة هو ما كان أبواه كافرين فلأجل الإجماع والسيرة القطعية القدر المتيقن منهما ذلك قال في المستند والحلي بنجاسة ولد الزنا واستدلوا أولا بالنصوص الناهية عن الاغتسال في ماء الحمام معللا بأنه يسيل إليها غسل الجنب وولد الزنا والناصب وهو شرهم وإن ولد الزنا لا يطهر إلى سبعة آباء.

وهو [illegible] وموثقة الوشاء إنه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الإسلام وإن لبن اليهودية والنصرانية أحب إلي من لبن الزانية ويرد على الكل أنها ليست ظاهرة في النجاسة الحكمية التي نحن بصدده مع أنها لا يخفى على من لاحظها من أخواتها والحكم من ولد الزنا محروم من الإرث ولا ملازمة بينها وبين النجاسة كما يحرم من الإرث [illegible] مثلا.

مسألة (٢) - أما الغلاة فالغلاة إما أن يعتقدون بالوهية شخص خارجي بعنوان أنه مع إنكار وجود الله فهو كافر. وإما يعتقد أن الشخص الغالي ذو [illegible] فهو إله وهو معه فهو إلهان كما هو لازم اعتقاد ما يحكى من الثنوية إن إلهه تعالى حل في ذلك، وإما أن يعتقد أن الشخص له اختيار في أمر الله تعالى وأنه مظهر صفات الله تعالى وأن الشخص الغالي قائم وأنه قادر بإعطاء الله من إحياء وأمر وخلقه فهذا أمر ذو اضطراب بين الأخبار حتى أن [illegible] أدنى الغلو فلابد أن يرد علمه إلى أهله وهذا لا يقتضي الكفر في حد نفسه فلا بأس به لو دل دليل عليه.

والخوارج بالمعنى المعروف الإجماع على نجاستهم والنواصب هم الذين ينصبون العداء لأهل البيت عليهم السلام قام على نجاستهم ويدل عليه صحيحة فضيل عن الباقر عن المرأة العارفة أزوجها الناصب؟ قال ع لا لأن الناصب كافر. ورواية ابن أبي يعفور إن الله لم يخلق خلقا أنجس من الكلب وإن الناصب لنا أهل البيت أنجس منه ويكفي في نجاستهم الإجماع.

وأما المجسمة بمعنى الذي يدعي أن الله جسم فلا شك في كفره وادعى عليه الإجماع أو لأنه يرجع إلى إنكار الضروري من

احتياج الله إلى الزمان والمكان ولوازم الجسمية هو الزمان والمكان، وأما المشبهة فقد ورد بها الروايات منها كلما [illegible] الحياة لكن إحالة المطلب أن الحكم في النجاسة خلاف الأصل كما دل على النجاسة إجماع أو سنة صحيحة نقول بها وإلا فأصالة الطهارة محكمة وكذلك إذا رجع إلى إنكار أحد الضروريات بحيث كان رجوعه إليها واضحا بالنسبة إليه الحكم.

وأما رجوع بعض المسالك إلى إنكار الضروري بالأدلة العقلية التي لا يلتفت إليه المنكر فهو لا يوجب الكفر. وأما المجبرة والمفوضة وإن ورد بكفرهما النص لكن ذلك خلاف سيرة الأئمة إذ الغالب في زمن الأئمة كانوا يعتقدون في هذين المذهبين وكانوا عليهم الإسلام [illegible] ومن الواضح عدم اجتنابهم عن [illegible]. فالمراد بالروايات الواردة في الباب إما أن يحمل على [illegible] لا على من يلتفت إلى لوازم حقيقة من الجبر والتفويض، وإما من لا يلتفت إلى لوازم المسلكين من المسالكين فهو ليس بكافر [illegible] لا يختلط الأمر.

وأما الناصب فبالمعنى المعروف فهو القدر المتيقن من الإجماع والنصوص وإطلاق بواسطة شبهات في قلبه أو عدم تمييزه الحقيقة فليس بكافر لعين ما ذكرنا في الجبر والتفويض.

مسألة: مثل سائر المذاهب بمعنى أن السب دليل على النصب فيدخل في الناصب والإطلاق دليل على هذا العنوان بالخصوص يدل على نجاسة الباب. الخمر وكل مسكر مائع بالأصالة المشهور بين الخاصة والعامة النجاسة وبعض [illegible]. قال بالطهارة كالصدوق في الفقيه والمقنع والد في الرسالة والجعفي والعماني ومن المتأخرين المحقق [illegible] واستدل للنجاسة قوله تعالى: إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام والإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة والأخبار الكثيرة. صحيحة يونس عن أبي عبد الله ع قال إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله إن عرفت موضعه وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله وإن صليت فيه فأعد صلاتك. ورواية زكريا بن آدم قال سألت أبا الحسن عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير قال.

حجة القول بطهارة الخمر صحيحة ابن أبي سارة قال قلت لأبي عبد الله ع إن أصاب ثوبي شيء من الخمر أصلي فيه قبل أن أغسله قال لا بأس إن الثوب لا يسكر. موثقة ابن بكير قال سأل رجل أبا عبد الله ع وأنا عنده عن المسكر

والنبيذ يصيب الثوب قال لا بأس. صحيحة علي بن رئاب بل موثقة الاسناد قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر والنبيذ المسكر يصيب ثوبي أغسله أو أصلي فيه؟ قال صل فيه إلا أن تقذره فتغسل منه موضع الأثر إن الله تبارك وتعالى إنما حرم شربها. رواية الحسن بن موسى الحناط قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشرب الخمر ثم يمجه من فيه فيصيب ثوبي قال لا بأس.

رواية الحسن بن أبي سارة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا نخالط اليهود والنصارى والمجوس وندخل عليهم وهم يأكلون ويشربون فيمر ساقيهم ويصب على ثيابي الخمر فقال لا بأس به إلا أن تشتهي أن تغسله لأثره. ورواية حفص الأعور قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الدن يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل قال نعم.

ومرسلة الصدوق قال سئل أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام فقيل لهما إنا نشتري ثيابا يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها أنصلي فيها قبل أن نغسلها فقالا نعم لا بأس إن الله إنما حرم أكله وشربه ولم يحرم لبسه ولمسه والصلاة فيه. وهذه الرواية قد ثبتت بطريق صحيح عن بكير عن أبي جعفر عليه السلام في علل الشرائع وكذا (القمي) في الصلاة عن أبي سعيد والحسن النبال عن أبي عبد الله عليه السلام.

صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام أنه سئل عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل أن يغسل ثوبه؟ قال: لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا بأس. وفي الوضوء ولا بأس أن يصلي في ثوب أصابه خمر لأن الله حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابه.

وأنت ترى عدم إمكان الترجيح لأخبار النجاسة لأن أخبار الطهارة أكثر وبعضها معلل بل نص في الطهارة لا يقبل التأويل فلابد أن تحمل أخبار النجاسة على الكراهة واستحباب الغسل لما أصابه. وأما الترجيح لأخبار النجاسة سندا فلا يمكن بعد ملاحظة سند أخبار الطهارة. ثم قد ورد الترجيح بينهما في بعض الروايات الصحيحة مثل صحيحة علي بن مهزيار وقرائته الخادم حيث سئل فيها عن اختلاف الروايات في نجاسة الخمر فرجح الإمام عليه السلام روايات النجاسة فعلى هذا المقدار كان في الترجيح مع أنه أحوط.

مسألة (١) - العصير العنبي لا ريب في حرمة العصير بعد الغليان بل لا إشكال فيه وبعد الإجماع محققا ومنقولا ومحصلا لم يخالف فيه أحد وإنما المراد حقيقة الحرمة بمجرد الغليان. أما النجاسة فقد اختلف فيه فذهب إلى الطهارة جمع من المتأخرين

الطهارة حتى قال الشهيد في الذكرى القول بالنجاسة شاذ من قدماء الديانين. هذا إذا لم يصر خمرا مسكرا بعد الغليان وإلا فهو يجري مثل سائر المسكرات.

ثم الدليل على الطهارة هو الأصل وعدم التعرض في الأخبار عند التعرض لحرمته بالغليان قبل ذهاب ثلثيه مع كثرة الابتلاء به وعدم توجه العامة إلى الملازمة بين الحرمة والنجاسة لا يقال يظهر للناس ذلك لأنه يجب منه إلى الاجتناب بعد ذهاب الثلثين لأنا نقول الحكم هذا النجاسة واضحا لا يحتاج إلى البيان حتى يصح الكلام الحكم العام فعدم البيان دليل على العدم

ثم استدل للنجاسة بالإجماع على حرمة العصير ونجاسته بعد الغليان والاشتداد عند جميع الفقهاء. وأما قيد الاشتداد فهو عندنا بمعنى الظاهر منه الإسكار فهو مسلم وأما قيد الإسكار فهو أول ما يقبل وصدق اسم الخمر عليه وفيه منع جدا. موثقة معاوية بن عمار في التهذيب قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث.

وأنا أعلم أنه يشربه على النصف أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه قلت فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث فلا يستحله على النصف يخبرنا أن عنده بختجا قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه نشرب منه قال نعم. ظاهره أنه قبل ذهاب الثلثين خمر فتعين. وفيه نهاية ما يفهم من الرواية كون العصير المطبوخ على النصف خمرا فلا يدل على حدوث الخمرية بمجرد الغليان.

وثانيا أن طبخ العصير الخارجي مختلف بعضها يطبخ بعد حدوث الحموضة فيه وبعضها يطبخ بعد العصر بلا فاصلة مثلا بالحرارة التي تنضج وهو خمر ناشئ معناه الخمر المطبوخ وهو غير الدبس الذي نحن بصدده وربما قيل إن في خابية عن لفظ الخمر فمضطرب متن الخبر.

مسألة (٢) وإن كان لحليته وجه. أما لانتفاء الموضوع من اسم العصير كما يظهر بعدم صدقه مثلا، وفيه أن في الحكم إجماع وثانيا هذا إنما يكون إذا كان هناك أمران ينقلب الموضوع إلى الدبس كذلك وأما لأن المقصود وهو ذهاب الثلثين حاصل أو بدعوى انصراف مطهرية الثلثين إلى الحكم المعهود وكلها باطل لأنه إذا قيل بالحرمة بمجرد الغليان لا يزول الحكم إلا بالطبخ ولا يصح هذه الاعتبارات.

مسألة (٣) هذا إذا قيل بنجاسة عصيرها بعد غليانها وأما إذا قيل بحرمتها فكذلك لعدم صدق العصير على المطبوخ منها

في الأحوال والدبس ولو صدق عليها وقلنا بالحرمة لا يحل إلا بالاستهلاك.

الفقاع – وقد حكي على نجاسته الإجماع متواترا ويدل عليه الأخبار: موثق ابن فضال قال كتبت إلى أبي الحسن أسأله عن الفقاع

فقال هو خمر وفيه حد شارب الخمر وموثق عمار سألت أبا عبد الله ع عن الفقاع فقال هو خمر، وعن جماعة ادعوا وحدة أنه خمر

مجهول فيه إن كان المراد أنه خمر حقيقي فيدل على الحرمة والنجاسة وإن كان تنزيلا وادعاءا فيكون كذلك لأن أظهر خواص الخمر

هو الحرمة والنجاسة فيثبت للفقاع.

٣- وأما الروايات المذكورة: لا يبعد بل يظهر أنها وردت تقية لأن العامة تقول بطهارته فلو كان ما يدل على الاجتناب محمولا

المعروف بين القدماء عدم جواز الصلاة فيه وصرح بعضهم بنجاسته وجمهور المتأخرين والحلي بالطهارة مطلقا وقد استند لواء

القدماء في ذلك في كتبهم واستدل للنجاسة أولا بدعوى الإجماع وفيه ...

رواية التهذيب في كوى عن إدريس بن زياد الكفرثوثي أنه كان يقول بالوقف فدخل سامراء في عهد أبي الحسن وأراد أن يسأله عن الثوب

الذي يعرق فيه الجنب أيصلي فيه فبينا هو قائم في طاق باب لانتظاره إذ حركه أبو الحسن بمقرعة فقال إن كان من حلال فصل فيه

وإن كان من حرام فلا تصل فيه. ورواية ابن شهرآشوب عن كتاب المعتمد في الأصول عن علي بن مهزيار قال وردت العسكر

وأنا شاك في الإمامة فرأيت السلطان قد خرج إلى الصيد في يوم من الربيع إلا أنه صائف والناس عليهم ثياب الصيف

وعلى أبي الحسن لباد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنب فرسه والناس يتعجبون منه ويقولون ألا ترون إلى هذا المدني

وما قد فعل بنفسه فقلت في نفسي لو كان إماما ما فعل هذا فلما خرج الناس إلى الصحراء لم يلبثوا إذا ارتفعت سحابة عظيمة

هطلت فلم يبق أحد إلا ابتل حتى غرق بالمطر وعاد ع وهو سالم من جميعه فقلت في نفسي يوشك أن يكون هو الإمام ثم

قلت أريد أن أسأله عن الجنب إذا عرق في الثوب فقلت في نفسي إن كشف وجهه فهو الإمام فلما قرب مني كشف وجهه

ثم قال إن كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا تجوز الصلاة فيه وإن كانت جنابته من حلال فلا بأس به فلم يبق

في نفسي بعد ذلك شبهة.

وعن فقه الرضوي إن عرقت في ثوبك وأنت جنب وكانت الجنابة من حلال فتجوز الصلاة فيه وإن كانت حراما فلا تصل

فيه. وضعف الروايات تنجبر بالشهرة لكن كلها ساكتة عن حكم النجاسة ولا ملازمة بينها وبين حرمة الصلاة في أجزاء.

ما لا يؤكل لحمه مع أنه ليس بنجس كوبر الخز وأمثاله.

ثم كيف خفي نجاسة العرق من الحرام إلى زمان الهادي مع عموم الابتلاء به مع أنه لم يتعرض إلا من حيث الصلاة

لا بنجاسة العرق. ثم في أخبار كثيرة ما يظهر منه حكم العرق مع نحو العموم وصرح فيها بنفي البأس من غير تفصيل

والحلبي وحمزة بن حمران وأبي بصير قال سألت أبا عبد الله ع عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص

فقال لا بأس وإن أحب أن يرشه بالماء فليفعل. لا شك أن ترك الاستفصال هنا يفيد العموم ومثله روايات

أخر فليراجع.

الحاصل أن القائل فيها يعني إما الحكم بكراهة الصلاة في عرق الحرام وإما حرمة الصلاة وأما النجاسة فلا لعدم

الملازمة أصلا فتأمل والله الهادي.

فائدة – كل ظاهر الجسد طاهر سؤره مطلقا إلا إذا كان نجاسة الخارج فيلزم نجاسة سؤره. الثالث في

المبسوط والتهذيب إنكار الملازمة بين طهارة الجسد وطهارة السؤر بل قالا بنجاسة كل سؤر إلا الآدمي

والطيور وما لا يمكن التحرز منه كالهرة والفأرة والحية.

استدلوا برواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله ع قال سئل عما تشرب منه الحمامة فقال ع كل ما أكل لحمه فتوضأ من سؤره

واشرب. وهذا بمفهومه يدل على البأس من سؤر غير مأكول اللحم. وأيضا مفهوم صحيحة ابن سنان لا بأس أن تتوضأ

مما شرب منه ما يؤكل لحمه فإنه ظاهر في البأس مما لا يؤكل لحمه.

أجيب عنه بوجوه: الأول منع الدلالة على المفهوم في مثل هذه الروايات لأن السائل سأل بعد ذلك عن

ما شرب منه باز أو صقر أو عقاب. الثاني لو كان المفهوم عاما لزم تخصيصه بالوحوش والسباع والحشرات

لأدلة خاصة في هذه الموارد فيلزم تخصيص المستهجن والأصحاب كافة في المقام جمعوا بين الأدلة المبيحة فلا بد

من حملها على الكراهة ويؤيد ذلك مرسلة الوشاء عن أبي عبد الله ع أنه كان يكره سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه.

الثالث معارضتها بصحيح فضل قال سألت أبا عبد الله ع عن فضل الهرة والشاة والبقرة والإبل والحمار والبغال

والوحش والسباع فلم أترك شيئا إلا سألته عنه فقال لا بأس به حتى انتهيت إلى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ

بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء.

وفي رواية معاوية بن شريح قال سأل عذافر أبا عبد الله ع وأنا حاضر عنده عن سؤر السنور والشاة والبقرة والبعير والحمار والفرس والبغل والسباع يشرب منه أو يتوضأ منه؟ قال نعم اشرب منه وتوضأ منه. قال قلت له الكلب قال لا. قلت أليس هو سبع؟ قال لا والله إنه نجس لا والله إنه نجس.

يستفاد منها أن علة النوع تخصيص نجاسة الحيوان لا كونه سبعا ولا كونه غير مأكول اللحم. ثم يستفاد من الجمع بين الروايتين ومفهوم الروايتين السابقتين الحكم بكراهة سؤره لأن كل لحم حلال طاهر أكله أو غيره. ومثل يتعدى إلى حرمة لحمه بالعارض حتى كالجلال والموطوء فيقال بكراهة سؤره ودام تعقيد علما الحرم بالذات وجلالة باحضوصا بلا ضبط.

عرق الإبل الجلال - عن جماعة من القدماء نجاسة عرق الإبل الجلال ونقل هو المشهور بينهم مثل الشيخ رحمه الله في النهاية والمفيد في المقنعة والكافي وابن زهرة ونقل عن السلار استحباب غسل ما أصابه من عرق الجلال. وجمهور المتأخرين على الطهارة ويدل عليه الأخبار الآتية:

حسنة حفص بن البختري عن أبي عبد الله ع قال: لا تشرب من ألبان الإبل الجلالة وإن أصابك شيء من عرقها فاغسله. صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله ع لا تأكلوا لحوم الجلالة وإن أصابك من عرقها فاغسله. ونحوها مطلق لكل الجلال. وأما أن يراد منه العهد أو حمل على الاستحباب لعدم الفتوى بطلان الجلال خصوصا عدم العموم للتردد الحلي باللام على الضيق. مرسلة الفقيه - نهى عن ركوب الجلال وشرب ألبانها وإن أصابك من عرقها فاغسله.

لا يعتمد إلى الشهرة على نجاسة عرق الإبل الجلالة في التشريح بذكر الإبل في الحسنة إعادة احتياطه على إرادة الإبل من الصحيحة ولا مطلقا، مع البعد عن الإطلاق بعدا عن إطلاق الحكم كما تحقق فيه أهون من الحمل على الاستحباب

مسألة (١) وإن كان الأقوى طهارة الجميع لصحيح أبي العباس السابقة الذي فيه أنه سئل الصادق ع عن كل شيء من السباع والبهائم فقال ع لا بأس حتى انتهى إلى الكلب فقال رجس نجس الحديث وقد ذكرناه سابقا في موضع تقارب الأحاديث وضعف بعضها يكون المستند أصالة الطهارة.

مسألة (٢) - كل ما يشك في طهارته طاهر بالإطلاق موثقة عمار في الوسائل في باب النجاسات عن [illegible] عن أبي عبد الله ع كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك. خبر حفص بن غياث عن

جعفر ع عن أبيه عن علي ع ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم. وموثقة عمار عن أبي عبد الله ع في من رأى في إنائه فأرة وقد توضأ منه مرارا أو اغتسل أو غسل ثيابه فقال ع إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعدما رآها فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة وإن كان إنما رآها بعدما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من الماء شيئا وليس عليه شيء لأنه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال ع لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها.

ومفادها وإن كان في بيان قاعدة الفراغ لكن التعليل يشهد بأن أصالة الطهارة إذا لم يكن مسبوقا بالنجاسة كاف في الطهارة. مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية وبين النجاسة الذاتية والعرضية

قوله: محكوم بالنجاسة القاعدة المذكورة وإن كانت مقتضية للطهارة إلا أن في المورد نصوص خاصة تدل على أنها بول أو مني تعبدا فحكم بها كما سيجيء.

مسألة (٣) الأقوى طهارة غسالة ماء الحمام - فرق بين ماء الحمام الذي مضى الكلام فيه وغسالة الحمام وقد مضى الحكم بطهارة ماء الحمام وأما الغسالة فنقلة الجنب فيها أمران: الأول أسآر القوم وإن فيها الشفاء والثاني سوء ظنها لإصابة الثياب والرجل لأنها كانت جارية إلى الخارج بكونه وقد اختلفت كلمات الفقهاء ونصوص غسالة في طهارتها. لا إشكال في نجاستها إذا علم بملاقاتها للنجاسة للقواعد الثابتة في المقام كما لا إشكال في طهارتها مع العلم بعدم ملاقاتها للنجاسة وإنما الكلام في صورة الشك مع أنها معرض للنجاسة.

أما الروايات فكلها تنهى عن الاغتسال فيها معللا بأنها غسالة الجنب من الحرام وغسالة الناصب واليهودي والنصراني والمتأمل في التعليل يعطي أنه إنما قذرة في حد نفسه والنهي إنما كان لأجل مقارنة الاستشفاء بها في أسآرهم مع احتمال أن يكون المراد الغسل لا الحكم.

ومرسلة أبي يحيى الواسطي إنه مثله.

الوسواس له ثلاث مراتب الأولى أن لا يعتد بما يحتمله لا يترتب على علمه أثره مثل أن يتيقن بحصول ليده نجاسة الماء ولكن لا يترتب عليه أثره مثل طهارة اليد. الثانية أن لا يحصل له العلم من غسل يده في الماء الكثير أن يحصل له العلم من أسباب [illegible] خبثه في الخارج. ليعلم أن كل مرتبة منها يجيء الرتبة التي قبلها نوعا

ثم عدم الاعتبار بقول الوسواسي في الطهارة والنجاسة وجوب أن يعمل على الطهارة وإن علم النجاسة أما في باب الشهادة فلأن انصراف أدلة الشهادة عن مثل هذه العلوم وأما وجوب العمل على خلاف علم فهو مثل علم القطّاع الذي يعلم المكلف بالحجة لكن يجب شرعاً لوقوع الضرر فالحجة المعلوم لا يجب الاجتناب في صورة الشهادة والجهة في عدم اعتبار علم الوسواسي نفسه وإنه يجب العمل على خلاف الاجماع والنصوص المستفيضة منها لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة.

وصحيح عبدالله بن سنان ذكرت لأبي عبدالله ع رجلا مبتلى بالوسواس في الصلاة وقلت هو رجل عاقل فقال ع وأي عقل له وهو مطيع الشيطان؟ فقلت له وكيف يطيع الشيطان؟ فقال سله هذا الذي يأتيه من أي شيء هو؟ فإنه يقول لك من عمل الشيطان. إلى غير ذلك.

والوجه في عدم قبول شهادة من انحرف دليل حجية الشهادة عن مثل علم الوسواسي الناشئة عن الأسباب الغير المتعارفة أو عن علم لا يترتب صاحبه عليه أثره. لكن عدم اعتبار قوله وعلمه في الطهارة محل اشكال لأنه لا يأتي العلة لعدم قبول قوله في الطهارة.

مسألة - إلا إذا لم يكن أحدهما عالماً لا اشتباه. اعلم أن التكليف قد يلحظ علماً كما مثلنا إذا لم يكن لم يطلع يلزم أو كان لكن كان فيه مفسدة مزاحمة لها. وقد يلحظ طاعا مثل ما إذا لم يكن واصلا إلى المكلف بالعلم المتعارف أو كان قصوراً في المكلف كانتفاء القدرة أو قصوراً في المكلف بخروجه عن ابتلاء المكلف الذي هو عبارة عن سقوط الأمر عن الداعوية الفعلية.

مسألة ٤ - لا يعتبر ذكر مستند الشهادة هنا في النجاسة لأنه المعروف أن إطلاق اعتبار البينة يقتضي عدم اعتبار ذكر المستند نصا للعلامة في ذكره وعن بعضهم أنه لاختلاف الحال في المستند فالحكيم احتمال الخطأ في المستند الغير عند العقلاء والمفروض عدم استفسار باب الشهادات والبينة وكلما يرجعون منها الخبر وفيه أن هذا مسلم لكن إذا احتمل اختلاف الشاهد والمشهود في البينة اجتهادا أو تقليدا مثل بعض الاعتماد على البينة بدون ذكر المستند في مثله فلا أظن أحداً يلتزم به.

نعم الحمل على الصحيح عدم السؤال عن المستند إنما يصح إذا اشترك البينة من يقام لم يثبته في المبنى في صورة

احتمال الخطأ لا مطلقا ولو مع احتمال الاختلاف في المبنى وعلى أي حال فلعل ذكر مستند الشهادة أولى.

مسألة ٥ - إذا شهدا بالنجاسة واختلف مستندهما. لا يبعد أنه يكون مصب شهادة الشاهدين أمراً واحداً وقضية واحدة فلو اختلفا فكيف يمكن الجمع بينهما لم يضر مثل هذا الاختلاف فلو قال شهد أحدهما بوقوع قطرة من الدم الأحمر في الإناء وللآخر بالدم الأصفر أو شهد أحدهما بأنه دم الإنسان والآخر بأنه دم الرعاف مع الاتحاد من حيث الزمان فهو يحكيان الشاهدان عن واقعة واحدة فلا يضر الاختلاف.

وأما لو كان الواقع الذي يحكيه أحدهما غير الواقعة التي يحكيه الآخر مثل أن يشهدان قطرة من بوله وقع في الإناء الخاص والآخر يشهد أن قطرة من بوله وقع في الإناء فهو لا يثبت تلك النجاسة لاختلاف الحكاية واختلاف الواقعة فلم يحكيان عن واقعة واحدة ويلزم في باب البينة أن يكون مصب الشهادة واحداً.

خلاصة الأمر الشهادات المختلفة قد يحل إلى قضيتين إحداهما متفق عليها خارجا بين الشهود والأخرى اختلف فيها مثل الدم الأحمر والأسود وأخرى لا يحل إلى قضية متفقة حقيقة خارجية فلا يكون شاهدان واحد في زمن واحد فلا يثبت شيء وأما القدر المشترك الاعتباري فلا معنى له فلا إذا أنا لم يشهدا الاثنان في صورة اختلاف الشاهدين في النجاسة بأن قال أن هذا الإناء دم والآخر شهد بأنه للبول ولم يحكم بالنجاسة وإن اتفقا في أصل النجاسة والسر فيه أن في هذه الصورة لا يرجع شهادتهما إلى القضية المتفقة.

مسألة ٧ - إذا شهدا بالإجمال يكفي في الحكم بالنجاسة هذا إذا اتحد الواقعة لا وجه وأما إذا تعدد الواقعة كما إذا شهد أحد الشاهدين في مكان فرأى قطرة من البول وقعت بين أحد الإنائين ثم حضر الآخر في ذلك المكان فرأى قطرة من البول أيضا ووقعت في الإنائين فلا يثبت شهادتهما نجاسة لاختلاف القضية ومثل إذا علم بنجاسة إما عمرو والآخر بنجاسة إناء زيد فاختلط فهما لا يثبت بها نجاسة لتعدد القضية.

نعم لو شهد أحدهما بالإجمال والآخر بالتعيين ففيه وجوه لعل وجه الاجتناب من الكل أن القضية إذا لم يثبت وجب الاحتياط ووجه الاجتناب عن المعين لشهادة الشاهدين عليه ووجه عدم الاجتناب في كليهما عدم قيام الحجة التامة على واحد منهما إذ الشهادة الإجمالي لا يفيد في حضور أو طرف إذا شهد أحدهما بأن أحد الإنائين نجس والآخر بنجاسة أحدهما معينا قال مؤلف العروة قدس سره في المسألة وجه وقال الطباطبائي الحكيم هذا إنما

يصح إذا شهدا في واقعة شخصية كأن كانا حاضرين في مكان فرأيا قطرة من الدم وقع في أحد الإناءين وكان
أحد الشاهدين عالما بالمعين والآخر جاهلا فيجب الاجتناب من جميع الأطراف لوضوح شهادة الثاني إلى
تعيين ما يشهد به الأول، وأما إذا لم يكن في واقعة شخصية فلا يجب الاحتياط في واحد منهما لعدم قيام الحجة عليهما.
وفيه تأمل إذ لم يقم بالبينة على كلا الطرفين في الصورة الأولى أيضا.

ولا معنى للاحتياط في الطرف الآخر الذي لم يعينه الشاهد الثاني، ويحتمل أن يقال بعدم اعتبار التردد في الشاهد
وعدم ثبوت شيء به كما يقال ذلك في إثبات الحقوق فعليه لا يجب الاحتياط في الطرف المعين أيضا لعدم تمامية
البينة فيه أيضا إذا اشترط فيها الجزم والتعيين.

مسألة ٨ – لو شهد أحدهما بنجاسة شيء فعلا والآخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا فالظاهر وجوب الاجتناب وقال
سيدنا الأستاذ: لا يبعد ذلك لكنه أحوط ووجهه عدم اتحاد القضية في الشهادة وعدم جريان استصحاب النجاسة عند الشهود
عنده لعدم يقينهم بالنجاسة السابقة بعد لعدل واحد الآخر فيجيء وهو انضمام الشهادة إلى الأخرى فلا من
باب الاستصحاب عند نفس الشاهد إلى شهادة الآخر بالنجاسة لكنه حيث يعتبر في الشاهدين اليقين بالمشهود به علم
مع تعدد القضية لا يصح شهادتهما في إثبات النجاسة.

أما المسألة السابقة أعني لو شهدا معا بالنجاسة السابقة يصح جريان الاستصحاب لأن الشهادة بمنزلة اليقين فيتحقق
ركن الاستصحاب أعني اليقين بالثبوت والشك في البقاء وكذا يصح الاستصحاب ولو قيل بعدم حصول اليقين
إذا قلنا بأن مفاد أدلة الاستصحاب إثبات الملازمة بين الحدوث والبقاء ولا يلزم حصول اليقين السابق
لجريان الحكم في مرحلة البقاء بل مفاد أدلة الاستصحاب إثبات.

والملازمة بين السابق واللاحق كما قال مؤلف الكفاية فإذا قامت البينة على النجاسة السابقة يثبت نجاسة
ظاهرية فيكون حجة في إثبات النجاسة فعلا بحكم الاستصحاب لكنه خلاف الظاهر من أدلة الاستصحاب إذ الظاهر
منها اعتبار خصوص اليقين في جريانه فما لم يحصل اليقين لا يكون ملازمة بين الحدوث والبقاء.

مسألة ٩ – فالظاهر عدم الكفاية قول أحد الشاهدين الذي كان طاهرا أو أنه عند الشهود عنده ويكونوا على المسألة
السابقة، نعم قوى بعضهم صحة جريان استصحاب النجاسة عند الشاهد في المسألة السابقة لكنه في الحال وعدم

جريان استصحاب النجاسة في المقام لعلمه بنقض الحالة السابقة. وأما عند المشهور عنده فالمعرفان من واحد
واحد فتأمل.

مسألة ١٠ – وكذا لو أخبر المولى بنجاسة بدن العبد والمسألة مبنية على قبول قول ذي اليد بل عليها الأخبار المتظافرة
الدالة على حجية إخبار ذي اليد بما في يده، وهذا لا شك فيه لكن الظاهر أن وجه اعتباره هو أن العقلاء يعتمدون
على قول كل من زاول شيئا في أمر ذلك الشيء من صور الحجة إن الشخص العالم بحال ما في تحت يده ما إذا كان مزاولا
له وكان متصرفا فيه، وعلى هذا فيبعد حجية قول المولى في نجاسة بدن عبده ولا متصرف في العبيد.

لكنه لا احتمال شرك الشيء الذي تحت يده وبزاوله مزاولة لما سوى التابعية والمتبوعية التي يستفاد من أدلة
اليد غير متحقق في المولى وبدن عبده أو ثوبه وهذا هو القياس ثم حجية قول ذي اليد فتأمل.

مسألة ١٠ – نعم لو قال أحدهما أنه طاهر وقال الآخر أنه نجس المتأخر إنما يكون إذا لم يكن مستند الطهارة
أصالة الطهارة الأصل وإلا فلا تنافي يتقدم بدونه على النجاسة ومع معارضة البينة لليد تقدم على اليد
لما عرفت من أن اليد لم حيث لا دليل ولذا تقدم البينة على اليد في باب القضاء، كما لا يخفى.

مسألة ١١ – لا فرق في اعتبار قول ذي اليد إذا كان فاسقا لعموم دليل وعموم السيرة عليه. نعم إذا كان ذو اليد
مشهورا بالكذب لا يبعد عدم السيرة وكذلك قول الكافر فيقبل على ما ذكره مؤلف الجواهر ويشهد له صحيحا عمل
في باب رائحة المسكر كيف يصنعون ذلك عليكم إن قالوا الظاهر سند لزوم التقييد بجواب السؤال في باب
إفراد إذا باع المشرك في سوق المسلمين فيه ما دل على عدم قبول قول الكافر بالتذكية في البلاد ولا يبعد
الجمع بين الروايتين بحمل عدم القبول إذا كان الخبر متهما بالوجوب اتهام المخبر.

مسألة – ١٢ – عدم اعتبار قول ذي اليد إذا كان صبيا لا يبعد قبول قوله إذا كان مميزا في خصوص الطهارة والنجاسة
بأن ذا اليد له مراتب ولقبول قوله مراتب لقضاء السيرة مع اعتماد العقلاء على قوله في أمورهم
العرفية لو كان ويعلما السيرة والأخبار الخاصة في الباب يحتمل ذلك لأنها إرشاد إلى بناء العقلاء.

مسألة – ١٣ – لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد صحة الرجوع عند العقلاء فلا يصح الرجوع وإن كان
الخروج عن تحت يده إذا لم يزاوله غيره ... لا يصح إذا خرج من تحت يده وزاوله غيره ... استلزم تكاذب

الطهارة والنجاسة على المشتبه الخارج من تحت يده. وأما استصحاب النجاسة أو الطهارة فإذا شك ذو اليد في
زمان ما مضى فقد عرفت الكلام فيه من لزوم التعيين في الاستصحاب وعدم مثبتية الأصل.

في كيفية تنجس المتنجسات — ذكر المصنف بأن كل مائع في أحد النجاسات برطوبة مسرية يؤثر في ما يلاقيه. كما أنه أجمع الأئمة
على ما في الجواهر أنه إذا كان الملاقي والملاقى جافين لم ينجس الملاقي ويدل عليه جملة من النصوص. موثقة ابن بكير قلت
لأبي عبد الله ع الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال ع كل شيء يابس زكي.

يحتمل أن يكون المراد مطلوبية الحائط اليابس كما هو مذهب العامة. صحيحة العيص قال سألت أبا عبد الله ع إذا أصاب ثوبك
من الكلب رطوبة فاغسله وإن مسه جافاً فاصبب عليه الماء. صب الماء إذا لاقى جافاً محمول على الاستحباب. وصحيحة
محمد بن مسلم إن أبا جعفر ع وطأ على عذرة يابسة فأصاب ثوبه فلما أخبره قال أليس هي يابسة؟ وقال لي فقلت: بلى.
وقد ورد على خلافه روايات عديدة في أبواب النجاسات كلها تدل على أن الملاقاة ما دام لا يؤثر في النجاسة إلا في الميتة
أو ميتة الإنسان لكن حمل على استحباب الغسل للأخبار الصريحة في عدم وجوب الغسل معها.

أما حد السراية وبيان ميزانها فهو موكول بنظر العرف وارتكازه وليس في الأخبار ما يبين ميزان السراية أي حد الذي
به يكون الرطوبة مسرية منفذة من النجاسة بل أمر السراية موكول بنظر العرف وارتكاز المتشرعة فإذا كان نظر العرف
فيه محكماً بالسراية يحكم به وإلا فلا فيحكم بعدم السراية والذي يعطيه التأمل أن الرطوبة سواء كان من النجاسة أو الملاقي
قسمان:

الأول أن يكون مسرية وهي التي يكون لها وجود عرفاً ينتقل من أحد المتلاقيين إلى الآخر بوجود الملاقاة وبقاطع
الجفاف. الثاني ما ليس له وجود عرفاً وإن انتقلت من أحد المتلاقيين إلى الآخر كالرطوبة التي تكون في الأرض الندية
التي تنتقل إلى الفراش الذي فوقها وليس لها وجود عرفاً.

أما الأول فنجسه مما يدل عليه تمام النصوص التي وردت في باب السراية كالفأرة في الماء القليل الذي لا في
بخارها في الهواء الذي وقعت فيه فلم تزد من الجزء إلى الجزء الآخر. صحيحة زرارة عن أبي جعفر إذا وقعت فأرة
في السمن فماتت فيه فإن كان جامداً فألقها وما يليها وإن كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به والزيت مثل ذلك
وهذا كله مطابق للارتكاز العرفي كما هو واضح حيث لم يبين فيها كيفية التنجس.

أما الثانية فلا ينجس منه شيء ولا يقابل هذه الرطوبة اليبوسة فتفصل أمور: الأول معنى التنجيس الثاني شروط
التنجيس الثالث عدم التأثير عند الجفاف الرابع الإشكال في الميتة الجافة والخامس استحباب الخامس معنى
الرطوبة السارية.

قوله: ولا ينجس ما اتصل به أي بالجزء الملاقي لعدم ملاقاته مع ما اتصل بذلك الجزء للنجاسة، وتعين الرطوبة لا تصلح
في نظر العرف لسراية النجاسة، نعم في المائعات كذلك. والأدلة اللفظية كلها قاصرة عن إثبات النجاسة
للمتصل بالجزء الملاقي ولم يقم دليل عقلي على السراية في المائعات حتى يعتمد عليه في المقام بالتعاطي إذ لا دليل عقلي
يقتضي سراية النجاسة من السطح الملاقي إلى السطح الغير الملاقي.

والحاصل لا دليل خصوصاً من أصالة الطهارة في المتصل بالجزء الملاقي من العقل أو الشرع فيحكم بطهارة وإنما نص
بالجزء الملاقي غير المائعات وإن بلغ من الرطوبة ما بلغ ولو بني على سراية النجاسة إلى جميع أجزاء الجسم فيه ط
الرطوبة لزم نجاسة جميع الأرض إذا اتصلت بنزول المطر عليها بوجود النجاسة في موضع منها وهو كما ترى.

قوله ينجس موضع الملاقاة منه أي وجه النجاسة بعد انفصال الجزء عن سائر الجسم إذ انفصل إنما هو عموم ما دل
على نجاسة الجزء الملاقي المتنجس بالملاقاة فيشمل هذا الجزء والجسم الطاهر المرطوب برطوبة النجاسة.

مسألة ٣ إذا وقع بعر الفأرة في الدهن والدبس الجامدين [illegible] الحكم إيجاباً ونفياً أما الجمود والذوبان
كما هو صريح رواية زرارة عن أبي جعفر ع إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه فإن كان جامداً فألقها
وما يليها وكل ما بقي وإن كان ذائباً فلا تأكل واستصبح به والزيت مثل ذلك.

لكن يرد عليه إن الزيت لا يجمد وليس له وجهان وأما رواية معاوية بن وهب عن أبي عبد الله ع في جرذ
مات في زيت أو سمن أو عسل فقال أما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به، وهذا إلا
تنضبط فيه بالنسبة إلى السمن والعسل شتاء وصيفاً، وكذلك يجمع بينها لا حرج وما نسب في صحيح الحلبي
في الفأرة تموت في الطعام والشراب فقال ع إن كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً فإنه ربما يكون بعض هذا فإن
كان الشتاء فانزع ما حوله وكله وإن كان الصيف فارفعه حتى تسرج به وإن كان برداً فاطرح الذي كان
عليه ولا تترك طعامك من أجل دابة ماتت عليه.

مسألة ٤ – الأصح جريان العرق اه هذا إنما يتم بالنسبة إلى المقدار الذي جرى عليه العرق المنتهي
من أجزاء البدن وهو المراد من العبارة.

مسألة ٥ – قوله فلا ينجس ماء الإبريق اه اعلم أن في هذه المسألة موارد النظر: الأول حكمه بعدم
نجاسة ماء الإبريق مثلا محل تأمل لأن هذا إنما يصح إذا كان ثقب الإبريق له امتداد بحيث يكون الماء
الموجود في فضاء الثقب متدافعا وما ثلا بين الإبريق والأرض بخلاف ما إذا كان كذلك الإبريق رقيقا
بحيث يكون الماء الخارج والداخل متصلا عرفا فيشكل الحكم ح بطهارة الماء الداخل.

الثاني حكمه بالنجاسة إذا كان الماء الخارج واقفا وهذا لا يصح إذا كان الماء الداخل متصلا بالمنبع إلى الخارج
ولذا أفتى بالطهارة في مسألة الفوارة من التحت. نعم لو كان الخيط ضعيفا لا يبعد الحكم بالنجاسة إذا كان
واسعا بحيث يعد الماءان متعددا واحدا عرفا. وأما لو كان في الاتصال بثقب لا يصدق عليه الوحدة إذ لا
يشكل الحكم بالنجاسة ولا يفيد الاتصال الحقيقي والإمكان في ما موجودا في الأباريق والحباب فتأمل.

مسألة ٧ – ولا يضر اتصاله بما فيه شيء منه بعد العلم بزوال القذر التحقيق هذا إذا علم بزوال ما علم بوجوده
أولا وشك في حصول نجاسة زائدة فيرجع إلى أصالة عدمه. وأما لو شك في زوال ما علم بوجوده أولا وشك
في حصول نجاسة زائدة فيرجع إلى أصالة عدمه وأما لو شك في زوال ما علم وجوده وشك في زواله بالمتيقن
فالمرجع استصحاب وجوده.

مسألة ٨ – لا يكفي مجرد الغليان اه في سراية النجاسة لابد من الفصل بين النجاسة لو المتنجس بأن أحد المثال
إلى حد من حيث يخرج بها عرفا وهذا هو المقياس ويجب ارتكاز العرف وعليه ينزل الخطابات الشرعية وأمام الزيت
والذهب يكون فيها هذا الحق فتأمل.

مسألة ٩ – المتنجس ثانيا اه اعلم أن الأصل عدم التداخل بين الملاقات كل فرد من النجاسة موجب لتنجيس
الملاقي بالفرد الآخر وكذا الأمر في حكمها وهذا الأصل مقتضى تعدد النجاسة والحكم يجب تكرار ملاقاة الجسم
المتنجس وتعدد النجاسة لعين حكمه وتعدد مورد ماصدق فلا تجتمع مثمولها في محل واحد إذا كانت من جنس
واحد بل يمكن أن يكون أثر التعدد بالاشتداد.

وقيل أن اجماع الفاسيين لما كانت في عالم واحد ممتنعا كان الأصل التداخل وفيه منع لما عرفت. نعم تداعى
الإجماع على التداخل في الأثر المترتب وادعاه جمع كثير حتى قال في الجواهر إذا تعددت النجاسة فإن تساوت
في الحكم تداخلت وإن اختلفت فالحكم للأغلظ ولعل التداخل مستنده ارتكاز المتشرعة العرف في أمثال المقام وفاتح
غير محظور من هذه الطريقة.

لا إشكال إذا لم يحصل النجاسة الثانية بالملاقاة الثانية بحسب الارتكاز أو الإجماع فلم يوجد الأثقل حكما
الأكثر حكما فيما إذا حصل الملاقات بالأكثر بعد لأنا نقول الدالة دلت على الغسل بسبب الملاقات مع النجاسة
وأما عدم قابلية المحل باجتماع النجاستين بالحدوث فخارج عن جريان حكم الغسل والإمام تم عدول هذا الوجه لا
الحكم بتعدد الغسل في المتماثلين فإذا هذا التفاوت فإنما إما مولا ارتكاز المتشرعة أو الحمل على نظائر الباب في
أبواب القصاص والجنايات.

قوله فلا إشكال – لم يتحقق معناه وجعل معناه لا إشكال في الاستناد فيلزم أن يقال بتغيير الحكم في المتنادين في
الحكم كان يلاقي جسم البول. وإن كان معناه حصول النجاسة الزائدة إذا لاقى الجسم نجاسة أخرى فهو أشد
حكما من الغسل كالبول بعد الدم فإن أثر لذا المعنى بعد ما حكم بعدها بأن الحكم للأغلظ مطلقا سواء قبل
النجاسة الأولى أم لا.

مسألة ١٠ – قوله يكفي حينئذ بالمرة لأصالة عدمها ولا مجال لاستصحاب النجاسة الثانية قبل الغسل لأنه من
الاستصحاب الجاري في القسم الثالث من استصحاب الكلي.

مسألة – المتنجس لا ينجس اه هو مقتضى الرواية من المردود أن المتنجس ينجس ودل عليه دعوى الإجماع
من كثير من الأعلام مثل شيخ والمحقق في المعتبر وجمهور المتأخرين وادعى عليه الشهادة وكلها الاحتجاج إلى الدليل
الروائية في نوع النجاسات واحدا واحدا أيكفي الدليل في بعضها كذلك فيها حيث دل الدليل على تنجس
المتنجس في بعض النجاسات فيجري منه إلى غيرها بالقطع والظهور وعدم الخصوصية.

ويدل بعض الجمع من النصوص في الأبواب المختلفة منها الأخبار الدالة على نجاسة الإناء التي أدخل يده فيه
وقد أصابه القذر وكذلك الروايات الناهية من إدخال الجنب أو المحدث يده في الإناء إلا أن يكون

نظيفه. ومنها رواية العيص في بعض النسخ المتضمنة للأمر بغسل ما أصابه قطرة من طشت فيه وضوء من بول أو قذر. ومنها موثقة عمار عن أبي عبد الله عن رجل يجد في إنائه فأرة. ومنها رواية المعلى عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء أمر عليه حافياً؟ فقال: أليس وراءه شيء جاف؟ قلت: بلى، قال: لا بأس إن الأرض يطهر بعضها بعضاً. دل على نجاسة الأرض المتنجس وأنه تنجس رجل المار.

ومنها ما تضمن الأمر بتطهير الإناء الذي ولغ فيه الكلب. ومنها ما دل على تطهير الأواني والفرش ونظائرهم. ومنها ما دل على تطهير اللباس الذي أصابه البول. نعم قد يتوهم بعض القدماء والكاشاني عليه محصل ما قالوا بطهارة المحل إذا زال عين النجاسة إلا الموارد وأمر بالغسل فكأنما قصر في التطهير على الموارد المخصوصة دون الأشياء الأخر لا يرتكز.

نعم قال مؤلف مصباح الفقيه: ولو لم يبن على تنجس المتنجس لزم القطع بنجاسة تمام العالم وكل شيء وقد يمنع في المشرعة حكمنا من ... على الماهية من لا اجتناب المتنجس في مقام العمل يجب لو وقع أمر من الطويه الأولوية عندهم وسواسياً. ثم نعيد الكلام في ذلك فالحاصل أن المتنجس بنفس ... عدم وجوب المشرعة على الحامل البعيدة التي ارتكبها الفقهاء في المتنجس بأنه موجب الاجتناب عن المتنجس بواسطة أو واسطتين، وأما المتنجس بالوسائط العديدة فلا شك أن بناء المشرعة استقر على عدم وجوب الاجتناب عنه ولعل هذا قريب من ارتكاز العرف إذا أعملوا النجاسة على القذارات العرفية التي تتعدى إذا انتقلت من جسم إلى جسم ... فتأمل جيداً.

مسألة ١٢ – يمكن أن يقال إن ما لا يتنجس أو جدران الطلاق ... كلها لا في ... عن منزل على الملاقاة التي يجب الأثر العرفي والجسم المرهون لا يتأثر ينظر العرف التأثر المعتبر في الحكم بنجاسة ومع الشك يكون استصحاب الطهارة قاعدتها محكم.

مسألة ١٣ – فالأحوط في الجنب الأقوى عدم وجوب الاجتناب لما مر من عدم الدليل على أن الملاقاة في الباطن توجب الاجتناب وما دل على وجوب الاجتناب عند الملاقاة في الخارج ولذا حكموا بطهارة النواة الخارج عن الدبر إذا لم يتلوث بعين النجاسة مع استلزامه عدم ملاقاتها للغائط في الداخل ودل على الحكم بطهارة النواة بعض الأعلام بأنه إذا لم يعلم ملاقاتها لعين النجاسة تكفي فرض عدم دافع متأمل.

قوله تعالى – ويلحق باللباس المحاف أو حيث الغسل لعرنين، بل المناط صدق التطهير الشرعي ويطلق العرف بأنه صلى فيه، وإذا صدق هذا المعنى يشترط فيه الطهارة وإلا فلا، وأما إذا كان الساتر غيره فلا أثر في الحكم الذي نحن بصدده.

مسألة ١ – إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر وبعضه نجس أو ما أصل طهارة في موضع السجود فمحل الإجماع مستفيضاً ولم يتحقق الخلاف من أحد ولا نشأ الخلاف في غير موضع السجدة، وأما التبعيض في محل السجدة فإن يصدق أنه سجد على الطاهر لكن يصدق أيضاً أنه سجد على النجس مع أن القدر المتيقن من الإجماع هو طهارة تمام محل السجدة، وليس له اطلاع بالنسبة إلى هذه المسألة حتى يؤخذ به. إذا سجد على الأرض المتنجسة لا يصدق عليه عرفاً أنه سجد على الأرض الطاهرة مثلاً ولا أقل من الشك في صدق الأمر فيرجع إلى أصالة الاشتغال وتعين الاحتياط فالأحوط هو الأقوى.

وقياس المقام بوضع الجبهة على ما يصح السجود عليه في غير محله إذ الدليل في ذلك المقام لعل يمكن الاستدلال بالإطلاق لصورة التبعيض بخلاف ما نحن فيه من الحكم.

مسألة ٢ – يجب إزالة النجاسة عن المساجد، هاهنا أمور: الأول وجوب إزالة النجاسة، الثاني حرمة الإزالة، الثالث حرمة تنجيسها، الرابع حرمة إدخال النجاسة إليه، الخامس جواز إدخال المتنجس.

أما وجوب إزالة النجاسة عن المسجد فقد ادعى عليه الإجماع واستدل له بقوله تعالى: إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام، أو حيث فرع حرمة الدخول على النجاسة فيفهم وإيجاد النجاسة عنده وجوب الإزالة مع عدم القول بالفصل. وقيل ليس المراد من النجس معناه الشرعي بل معناه القذارة فيكون النهي لكراهة أو يختص الحكم بخصوص المسجد الحرام.

وقيل معناه هو النجس الشرعي ويكون النهي عن ذلك لأجل أن دخولهم كان يستلزم تلويث المسجد غالباً فيكون دليلاً على حرمة إدخال النجاسة المتعدية، وفيه أن ظاهر الآية أن الكفار بأنفسهم أنجاس والحرمة علقت على نجاستهم الذاتية من دون نظر إلى تلويث المسجد، نعم لا تدل الآية على إدخال المتنجس.

وقوله تعالى: وطهر بيتي للطائفين، وفيه أن الآية حكاية عما جرى لإبراهيم ولا ربط لها بما نحن فيه من الطهارة في إدخال

أن يكون المراد إزالة القذارة عنه. ثم على الأول لا يدل على حرمة إدخال النجاسة الغير المسرية. وقوله عليه السلام
جنبوا مساجدكم النجاسة. وفيه أن الظاهر منه موضع السجود ثم لم يعلم المراد من النجاسة هل هي المعنى الشرعي أم اللغوي
ثم في سنده إشكال.

والحاصل لا دليل على حرمة إدخال النجاسة الغير المسرية والمرجع أصالة الجواز واستدل للجواز إذا كان غير مسرية
بأمور: الأول الأصل الثاني جواز مرور الجنب والحائض في المسجد والروايات الدالة على جواز طواف المستحاضة
ودخولها المساجد مع كونها في النجاسة الغير المسرية وأما المسرية فلا شك في حرمة إدخالها.

موثقة عبد الرحمن التي وقع السؤال عن المستحاضة الظاهر منها جواز دخولها في المسجد الحرام للطواف مضافاً إلى
السيرة على عدم امتناع أصحاب القروح والجروح ومن به الدم القليل من دخول المسجد والحضور للجمعة والجماعة مضافاً
إلى إتيان المعدود في المساجد مع وضع [illegible] لتلويث المسجد مضافاً إلى عدم منع الصبيان والمجانين من المساجد
خصوصاً مع كون المتعارف لتعليم الصبيان في المساجد مع عدم خلوهم عن النجاسة فالأقوى جواز إدخال النجاسة الغير
السارية في المساجد وإن كان الأحوط العدم.

وأما إذا كانت النجاسة سارية فلا يجوز وهو القدر المتيقن من الإجماعات ومفاد الأدلة لو كانت لها دلالة.
نعم يظهر من مؤلف الحدائق الجواز مستدلاً برواية الدماميل التي تنفجر في الصلاة ورواية [illegible]
ثم بعد حرمة تنجيس المسجد هل يتعدى إلى لوازم المسجد من الفرش [illegible] مقتضى فتاوى الأصحاب ومعاقد
إجماعاتهم التعدي لأن الآلات [illegible] المساجد تعد من توابع المسجد ولا يبعد [illegible] بناء المسجد حرمته بحسب ارتكاز
العرف فما دل على حرمة تنجيسه يدل على حرمة تنجيسها.

ثم هل يلحق بالمسجد المصحف وضرائح الأئمة نعم وهو مختار الشهيدين والمحقق الثاني وجمع من المتأخرين حتى قيل أنها
أعظم حرمة من المسجد [illegible] الإجماع لكان القياس في محله في الجملة
[illegible] فيه تأمل.

قال الشيخ ره لا إشكال في وجوب الإزالة عن المصحف لفحوى حرمة مس المحدث له وفيه لو صح هذا لم يدل على وجوب
الإزالة على غير من يجب لأنه لا شك في عدم وجوب حفظ القرآن عن مس غير المحدث بل الواجب عدم مس

المحدث فلا يدل على وجوب الإزالة على كل واحد فتأمل.
أما وجوب الفورية أي إزالة النجاسة فورد فيه في الفرع الآتي. [illegible] المسجد بعدم جواز إدخال النجاسة
إذا لم تسر إليه. أما الفورية فيجيء هذا الكلام بعد من بطلان الصلاة فيجيء.

مسألة ٤ إذا صلى [illegible] الكلام في الالتفات إلى النجاسة [illegible] الصلاة أما الصورة الأولى فلا إشكال في صحة الصلاة (الجهل)
لأن الصلاة كانت مأموراً بها من باب التزاحم بينها والأهم منها لا من باب [illegible] شرطاً أو جزءاً ففي صورة النسيان أو
لا يكون النهي الناشئ من قبل [illegible] فيضيع الصلاة كما هو أشكال في باب الغصب الجامع مع الصلاة [illegible] في
التزاحم والتعارض بل الأصل التزاحم.

لا يقال أن النهي عن الصلاة ولو [illegible] يوجب سقوط الصلاة عن قابلية التقرب قلت أما النهي الذاتي فهو لا شأن له
على المعصية [illegible] وأما النهي [illegible] فليس لأجل [illegible] بل الأمر لأجل الحرام ففي
صورة الجهل [illegible] لا مانع من قصد التقرب به.

أما صورة الالتفات في أثناء الصلاة [illegible] القطع [illegible] ودليل الفورية [illegible]
المقام فيه أن الفورية [illegible] وجوب الإزالة [illegible] النجاسة [illegible]
مثل الدليل على وجوب الاجتناب عن [illegible] الذي يحتمل حال الصلاة بلا شك.
قبل [illegible] الصلاة أيضاً لا [illegible] الاستصحاب أي استصحاب وجوب الإتمام [illegible] القطع وفيه أما لا شك
في وجوب الإتمام [illegible] لكن الشك في [illegible] على وجوب الإزالة [illegible] أول الأمر كان [illegible]
[illegible] فيه أما لا نعلم ذلك [illegible] وجوب الإتمام [illegible] فنستصحب هذا الحكم
[illegible] لا شك في [illegible] الحكم [illegible] بعد الالتفات فلا شك [illegible] الاستصحاب
الشرعي [illegible] الصلاة ووجوب الإزالة لأن عمدة الدليل على حرمة القطع الإجماع
والقدر المتيقن منه هو ما إذا كان القطع لداعي نفساني وأما لو كان القطع بداعي فعل واجب أهم فمحل الإجماع
[illegible] المقام غير معلوم [illegible] هذا على [illegible] عدم صحة الترتب.
وأما على [illegible] صحة الترتب فصحة الصلاة إذا كان من أول الأمر ثابتاً فلا شك في صحة الصلاة في الأثناء.

إبطال السيرة موقوف على عدم تخصيص الآيات بها. وعدم التخصيص موقوف على ردع السيرة وإبطالها بالآيات فيثبت
حجية العمل بسبب السيرة موقوف على بناء عموم الآية وبناء عموم الآية موقوف على عدم تخصيص الآية بالسيرة وعدم
التخصيص موقوف على عدم ردع الآية بعبارة أخرى. حجية السيرة موقوف على عدم ردع الآية عنها وعدم الردع
موقوف على تخصيص الآية بالسيرة وتخصيص الآية موقوف على عدم ردعها بها.

العدول من صلاة إلى صلاة في الائتمام يجري على القاعدة التي بيناها سابقا من أن العناوين القصدية إذا وقعت
لا يتغير عما هو عليه ثم لو عدل لا يقع المعدول عنه ولا المعدول إليه إلا في موارد خاصة دل الدليل عليها مثل
جواز العدول عن العصر إلى الظهر ومن الأداء إلى القضاء لمن شرع في الحاضرة ثم تذكر فوت العصر والظهر مثلا وقد
دلت عليه الأخبار المستفيضة لكن التعليل المذكور في بعضها تدل على أن العدول على طبق القاعدة مثل إنما هي أربع
مكان أربع الظاهر منه أنها على القاعدة لا خلاف القاعدة.

مقالة في أحكام المسافر – اعلم أنه ينقسم أحكام المسافر إلى أقسام: الأول إن قصر الصلاة للمسافر هل هو رخصة
أو عزيمة المعروف بين الفقهين أنها عزيمة حتى عيب على الخليفة عثمان إتمام الصلاة في سفره إلى الحج وعد من مطاعنه
وكان المعروف عن النبي ص والصحابة والتابعين وجوب قصر الصلاة على المسافر.

ثم نقل عن الشافعي الرخصة لكنه خلاف المشهور والمجمع عليه عند الجمهور وخصوصا عند الإمامية. ثم قد استثنى عن
المنع عن المنع موارد واشتهر عند الإمامية بأن القصر فيها رخصة ويجوز للمسافر إتمام الصلاة فيها وهي: مكة
والمدينة والحائر الحسيني ع أو مسجد الكوفة والمسجد الأقصى ويجيء الكلام فيها مفصلا.

الثاني إنه لو دخل الوقت وهو قبل حد الترخص ثم كان آخر الوقت في بلده أو على العكس فهل يجب عليه الصلاة قصرا باعتبار
أول الوقت الذي هو زمان تعلق التكليف أم يجب عليه الصلاة تماما باعتبار آخر زمانه كما هو المشهور أم يفصل بين ما إذا
صلى في السفر قصرا أو صلى في بلده فالتمام اعتبارا لمكان إعادة الصلاة.

الثالث لو صلى المسافر الذي وظيفته القصر تماما إما عالما أو جاهلا أو ناسيا فهل يجب عليه الإعادة مطلقا أم يجب
عليه القصر إعادة أم يفصل بين صور العلم والجهل والنسيان موضوعا أو حكما فلنقدم الكلام في الأمر الثالث متقرر
أن الأصل في ذلك الروايات الواردة من طرق أصحابنا. الأولى صحيحة عيص بن القاسم.

لما هو أنحو التفصيل بين الوقت وخارجه والقول وإن كان ساكتا عن صورة النسيان لكن العامل في الجواب
يعطي إرادة النسيان إذ الرواية ظاهرة في حدوث عارض للمسافر بحيث كان إتمام الصلاة مستندا إلى ذلك
العارض وهو النسيان لأنه ذكر فيها أن ذكره قبل مضي الوقت أعاد وإن ذكر بعد مضي الوقت فلا إعادة.

الثامنة رواية أبي بصير – وفيها تصرح سؤالا وجوابا بالنسيان وإن الإتمام كان ناشئا منه ولكن الإمام ع فصل بين
تذكره في يومه فيجب عليه الإعادة وتذكره بعد يومه فلا يجب وهذا ينطبق على الرواية الأولى لأن التذكر في
يومه ليس إلا بالنسبة إلى الصلاة النهارية وهذا هو خروج الوقت وعدم خروجه هذا والجزم في النسيان ولكن
هل المراد من النسيان نسيان الحكم أو نسيان الموضوع كل محتمل بدوا.

نعم يمكن أن يقال أن المسلم وضوحا في الصدر الأول كان حقيقة أتمام هذا الحكم يعلم أحكامه خصوصا مثل
هذا الحكم الذي يكون محلا للابتلاء الكلي فالحكم كان معلوما للكل لا الابتلاع في تعلم أحد والذي يناسج فيه ولا
يجب حفظه هو الموضوع.. وهذا هو الذي ينطبق عليه النسيان والذهول بل هو القدر المتيقن من الرواية
هذا ولكن جواب الإمام ع عن السؤال مع ترك استفصاله بين نسيان الحكم والموضوع ظاهر بحسب اللفظ
في كلا النسيانين ومطلق بالنسبة إليهما ويشارك هذا المعنى من المفهوم من الصحيح بن القاسم.

الثالثة – روايتان لزرارة ومحمد بن مسلم في رجل صلى في السفر أربعا فقال ع إن كان قرأت عليه آية التقصير وفسرت
له فيعيد وإلا فلا يعيد الخبر. ظاهر الخبرين هو عدم الفرق بين العالم والجاهل والحكم بالإعادة بالنسبة إلى العالم
وعدم الإعادة بالنسبة إلى الجاهل ويشكل بأنه كيف يمكن للعالم بوجوب القصر إتمام الصلاة عالما بالحكم الاعتنادا
لله وعجبا على الله وهذا بعيد عن المسلم والمؤمن بالله تعالى.

ولا بد أن يكون المراد الذي علم الحكم ونسيه بعد وأتم في حال النسيان سواء نسي الحكم أو الموضوع وأما إذا
كان جاهلا فلا يعيد ويكون المراد من الجهل الجهل بالحكم بقرينة قوله ع وإلا وإن لم يقرأ عليه آية القصر
حتى كان جاهلا بحكم الله في القصر فتأمل.

فإن أمكن الإجماع عن ترك للعالم بالحكم في عين الصلاة فلابد أن يكون المراد من إتمام العالم في حين الصلاة
الذي علم كلي الحكم وجهل موارده والتطبيق كأن جهل أن الحكم هو القصر في أربعة فراسخ لمريد اليوم أو جهل أن

المعر هو نافية فواسخ وهكذا.

الرابعة – رواية عبد الله الحلبي مؤلف الكتاب في الفقه زمن الصادق (ع) ويروي عنه حماد بن عثمان فيقول صليت وأنا في السفر أربع ركعات فأتم أعد الخ. هذه الرواية تدل على وجوب الإعادة في المرسل بعنوان الجهل تماماً مطلقاً في الوقت وخارجه لأن تعبير الإعادة بإتيانه في الوقت اصطلاح نشأ بعد زمان الأئمة (ع) ولكن مع ذلك لا استقلال بين الجهل والنسيان ولكن يبعد إرادة الجهل من السؤال إذ الظاهر في سوق السؤال بعد إرادة النسيان وكأنه حدث أمر أوجب نسيان الحكم وأتم الصلاة واحتمال أن يكون الحكم شخصياً في مورد خاص وإذا السائل مسؤول عن ماعلمه في غير محله إذ التشخص بأنه شخص لا خصوصية لمورد المورد في مثل المقام بلحاظ الخصوصية ويستفيد الكلية.

الخامسة – رواية الأعمش وهو من قضاة العامة لكنه استوثق عند الأصحاب فمنهم من أتم في السفر وأد في خوص الله ومعنى هذه الرواية يجب بما يتراءى منه وجوب الإتمام في جميع صور الإتمام في السفر.

أقول: الرواية الرابعة والخامسة يفيدان وجوب الإعادة مطلقاً مع قطع النظر عما استظهرناه من الرابعة سواء كان الإتمام عن جهل أو عمد أو عن نسيان وعليه أفتى العماني ابن أبي عقيل ولكن فتوى العماني لا يعتمد عليه كثيراً لأنه كان في عصر لم يجمع فيه أخبارنا ولم يعلم من حاله أنه هل رأى جميع ما ورد في الباب من الروايات ثم أفتى بمضمون الفتوى أم لم يصل إليه إلا هذين الخبرين الأخيرين.

إذ هو أكبر من الكليني ولم ير كتاب الكافي والصحاح الأخر صنفت بعد الكافي ولذا لا يعتمد في فتواه وهكذا القول في فتاوى ابن الجنيد إذ هو من الطبقة العاشرة بعد الكليني، يبتعدان رأى الكافي بخلاف فتوى الشيخ (ره) الذي أحاط بتمام أخبار الأئمة (ع) الذي عصره متأخر عن عصر كل من جمع الروايات كالكافي والفقيه فإن فتوى الشيخ الذي محيطاً بجميع أخبار المسائل من العامة والخاصة لا يبتنيان به ولابد من التأمل فيه لو أفتى بفتوى غريب في باب ولا يتأمل فيهما.

ولا يبعد أن يقال من مقتضى الجمع بين الروايات معذورية الجاهل بأصل الحكم مطلقاً بأداء أم الجاهل بالحكم لا إعادة عليه مطلقاً سواء علم في الوقت أم خارجه بلحاظ صحيحة محمد بن مسلم وزرارة اللتين صارحتان في عدم وجوب الإعادة والقضاء على الجاهل بالحكم إذا أتم في حال جهله ولا تعرض لحكم الجاهل في سائر الروايات

نعم إطلاق سائر الروايات يشمل حكم العالم بوجوب القصر الناسي للحكم بعدم وجوب الإعادة في الخارج والإعادة في الوقت مع صراحة الصحيحتين على وجوب العلم الإعادة مطلقاً في الوقت وخارجه من العالم بالحكم حتى من قرئت عليه آية التقصير وفسرت له ولكن إطلاق سائر الروايات لا يصادم تصريح هذين الخبرين فيمكن رفع النظر عن إطلاقهما لأجل تخصيص الروايتين لحكم العالم مع إمكان رفع الإطلاق فيهما لقوة ظهورها في حكم ناسي الموضوع لا ناسي الحكم بحسب سوق الروايات.

وأما محل احتمال شمول الروايتين لحكم العالم العامل الذي صلى تماماً مع علمه بالحكم بالتقصير وعدم توجهه لحكم العالم الناسي حتى يدخل حكمه في الروايات الأخر فبعيد إذ لا معنى لإتمام العالم العامد صلاته بعد علمه بالحكم إلا عناداً وتجرياً على الله تعالى وهذا المعنى ممتنع في نفسه في حق المسلم الذي يريد إطاعة ربه بعبادته.

وكذا لا شك في عدم وجوب الإعادة في الخارج ووجوب الإعادة إن تذكر في الوقت إذا صلى تماماً ناسياً للموضوع لدلالة رواية أبي بصير والعيص عليه.

بل هو المتيقن من النسيان المصرح به في رواية أبي بصير مع بعد نسيان الحكم لأجل اهتمامنا في شرح الرواية فراجع. فيبقى ناسي الحكم والعامد تحت إطلاق هذه الروايات فيحكم عليهما بوجوب الإعادة مطلقاً - لرواية الأعمش والحلبي الآمرتين بوجوب الإعادة على من صلى أربعاً في السفر لكنا حاكمين الروايتين بعدم حكم الجاهل والناسي للموضوع لتخصيص الروايات الأخر حكمهما فحصل أن الجاهل بالحكم لا إعادة عليه لتخصيص الصحيحتين وناسي الحكم موضوعاً لا إعادة عليه في خارج الوقت وعليه الإعادة في الوقت.

لأنه القدر المتيقن من رواية أبي بصير والعيص وإن العامد والناسي للحكم سيان في وجوب الإعادة مطلقة لتخصيص رواية الأعمش والحلبي وهذا أحسن وجه للجمع بين روايات الباب فتأمل.

المقلد – من الأمور التي توجب حيرة المطالع إذا تتبع أبواب الفقه مسألة المقلد خصوصاً مسائل المفصل الذي سطر في كتب المتأخرين في القرون الأخيرة فإنك لا ترى لهذا العنوان أثراً ولا عيناً في كتب قدماء الشيعة الإمامية ولا ترى من بحث فيه بعنوان المرجع في التقليد أو من يكتب رسالة عملية للناس حتى يعملون بها.

فإن قلت: إن هذه مسألة عقلية يستقل العقل بها وبخصوصياتها من كون المرجع أعلم وعدم جواز البقاء على تقليد الميت ابتداء أو استدامة ونظائرها. قلت: مثلا كانت هذه المسألة بهذا الوضوح لا أقل موردا لاستفادة إجمالية من قدماء الشيعة فهل يمكن أن يكون ما هو بهذه المثابة من الابتلاء للناس عامة مغفولا عنه حتى في لسان الأئمة عليهم السلام في هذه القرون المتطاولة حتى تنبه له في القرون الأخيرة سبحانك هذا بهتان عظيم هب أن هذه مسألة عقلية بحتة لكن كيف رضي الأئمة عليهم السلام أن يكون الشيعة واقعا في الضلال مدة ألف سنة غير متمسك بتقليد الأعلم من علمائهم مع أنها في طليعة أول الأحكام التي يجب على المكلف العلم بها وبخصوصياتها.

إن قلت: هذه المسألة كمسألة قصد الأمر في التعبديات التي قامت الضرورة على قصده في جميع العبادات مع أنها لم تبين في الأخبار والآثار. قلت: كلا أما أولا فلأن قصد الأمر والتقرب قد بين في السنة والأخبار مرارا وفوق حد الإحصاء، وكذلك متواترا ما اشتهر في السنة "لا عمل إلا بالنية" و"إنما الأعمال بالنيات" وقد بيناه مع حجيتها في لزوم قصد الأمر في محله وثانيا إن قصد الأمر إذا كان العبد بصدد إطاعة أمر الآمر فهو قهري لا ينفك أن يتعلق من أمر به إذ الأمر إنما هو لإيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل إذا كان مطيعا، وبدون هذا يكون لغوا وعبثا وما نحن فيه من هذا القبيل فإن الآمر إذا أمر يتوجه المنقاد المأمور إلى أمر مولاه فيحصل قصد الأمر قهرا في ظرف الامتثال ولا معنى لأمر آخر من المولى بالمنبعثية عن قصد الأمر بخلاف ما نحن فيه فإن رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة وإن كان أمرا ضروريا فطريا.

لكن كونه مرجعا وأنه لا يجوز الرجوع إليه ابتداء وكونه أعلم من غيره ليس أمرا واضحا ضروريا بل يحتاج إلى التنبيه والإرشاد في لسان الشارع والعجب من المحقق الثاني أنه ادعى الإجماع على عدم جواز تقليد الميت مطلقا لكنه إذا لم تكن المسألة معنونة عند الأصحاب كيف يمكن دعوى الإجماع عليها مضافا إلى وجود الشواهد على خلافه هذا هذا كتاب الفقيه الذي صرح الصدوق في أوائله أنه مرجع للشيعة إلى قيام القائم عليه السلام مع أنه مجموعة من الأحاديث الصحاح وفتاوى الصدوق فكيف يصح من الصدوق أن يقول هذا مرجع للشيعة إذا كان تقليد الميت أمرا مجمعا على عدمه عند العلماء، وأعجب من ذلك توجيه بعض الأعلام هذا الكلام بما رأى أن كلام الصدوق رد عليه فما انتهى

عند المتأخرين في القرون الأخيرة فراجع.

والذي يظهر من تصفح كتب الشيعة القدماء رضوان الله عليهم أن الشيعة ما كانت ترجع إلى شخص واحد من الفقهاء في عصر واحد بل كانت تعمل بفتوى كل فقيه إذا كان ورعا وأهلا للفتوى أعم من الحكم في باب القضاء، مثل كانت الشيعة يرجعون في المراجعات في كل عصر إلى أعلم فقيه في ذلك العصر حاشا وكلا بل الفرد وقوعا خفية فضلا أن لم لا يكون ذلك الأمر العقلي المتردد متداولا في باب القضاء الذي يكون فيه ذهاب الأموال وإراقة الدماء وغصب الزوج مثلا نرى أن فتوى الفقيه بنجاسة الغسالة مثلا أهم في نظر العقلاء والشارع من إراقة دم مسلم أو غصب ماله وعرضه.

نعم في صورة التعارض بين الحكمين لعله يمكن أن يكون بترجيح حكم يكون حاكما أعلم من الآخر حاصل الفرق لأن في حكم الله بين باب القضاء والفتوى في لزوم الرجوع إلى الأعلم لو كان هناك أمر يقتضي ذلك وأما الجهات فلا في القاضي لأن القضاء إنما يكون في الموارد الشخصية التي يختلف وجه مذهب الانطباق، فلا بد أن يكون القاضي حاصلا حتى يمكن تطبيق الكبرى على صغراها.

الحاصل ليس لمسألة التقليد حسب ما هو المعمول في زماننا عين ولا أثر في الأخبار وكلمات الأعلام والذي يظهر لي إن المسألة لها صبغة سياسية أكثر مما لها من الوجهة الدينية وقد اشتهر هذا البحث مع صدوره شرائطه في زمان الشيخ الأنصاري قدس سره أو قبله بقليل في زمان الصفوية وأما قبل زمان الصفوية فلا نرى هذا العنوان في كلمات أحد من قدماء العلماء فافهم ذلك والله الموفق للصواب.

تنبيه الفرق بين القاضي والفقيه هو أن القاضي في القضاء يطبق الحكم الكلي على موارده بخلاف الفقيه فإن وظيفة الفقيه المستنبط إنما استنباط الحكم الكلي من الأدلة دون تعيين المطبق على الموارد الجزئية إلا في الموضوعات الشرعية وإلا فإنما يكون وظيفة الفقيه بيان الحكم الكلي فقط.

وأما تطبيق ذلك الحكم الكلي على الموارد والمصاديق فإنما هو وظيفة المقلد. نعم إذا ادعى التطبيق بين المتخاصمين أو المجتهدين إلى التشاجر كان المورد من الحقوق والأموال كان محلا ومورد للقضاء.

إن قلت: إذا كان وظيفة القاضي تطبيق الحكم الكلي على الموارد الجزئية فلم اشترطتم في القاضي أن يكون مجتهدا فأي

مسائل للاجتهاد في التطبيق تلك لاشك في دخالة الاجتهاد في حسن التطبيق إلا إذا لم يكن له دخل في أصل التطبيق بغير المماطلة ولاشك أن حفظ حقوق الناس بنحو الأحسن وحسن الانتظام يقتضيان أن يكون متصدي التطبيق مجتهدا جامعا لشرائط الفتوى ولذا اشترطنا في القاضي الكفاية مع أنه غير منحصر بالقضاء لكن له دخل في حسن الانتظام الذي أوجب القضاء بين الناس وتنازلهم.

القبلة - استقبال القبلة في الصلاة من ضروريات الاسلام مضافا الى ما ورد فيها من الآيات مثل قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك إلى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولاشك أيضا أنه وجب استقبال الكعبة تمام لكل أحد وإن وقت نزول الآية ما كانت عند العرب وحرم الآن إلا المؤمنون بها لكلمة الأنبياء لا يعقل أن يريد ومثل هذا التكليف على العام على أمر لا يمكن تحصيله لكل أحد بل لعامة الناس ولذا تقول أن تولي الوجه شطر المسجد الحرام واستقبال الكعبة لهما معنى واحد.

لكن يتفاوت في نظر العرف وهم العرف معنى استقبالها مثلا إذا قيل لأحد استقبل دار الفلاني فلاشك أن المراد إذا كان بحيث يراه الشخص عن قرب فمعنى استقباله عادة عن تحويل الوجه إليه بحيث إذا خرج من وجهه خطا بحيث يكون عمودا على الوجه يصل إلى الدار وإذا كان الشخص بعيدا عن الدار ولكن الدار بعيدة بحيث لا يراها إلا شبحا فمعنى تحويل الوجه إليه بنظر العرف أنه لو ميز المحويل أعم منه ومن إخراج الخط إليه وإذا كان بعيدا بحيث لا تراه العين كان معنى تحويل الوجه إليه أعم بالنسبة إلى المعنى الثاني.

وهكذا فانظر إلى العرف إذا قيل لهم توجهوا البلد الفلاني لا يتأملون في تحويل وجوههم إليه إلى تلك البلد بحيث لو تكون أنهم بحيث إذا سئل عنهم هل إذا أخرج خط من وجههم يصل إلى ذلك البلد لأجابوا بالاستبعاد خط لو القطع لوصول الخط مع ذلك لا يتأملون في أن معنى استقبال البلد الغير المرئي البعيد عن الانظار ليس حقيقة إلا هذا المعنى الوسيع وكل ما زاد البعد زاد معنى الاستقبال سعة حقيقة بنظر العرف لا أن الاستقبال والقبلة والكعبة له معنيان أو معان عرفا بل له معنى واحد.

لكن يتفاوت كيفية الاستقبال لدى الوجه حسب القرب بالنسبة إلى ما توجه إليه قربا وبعدا وهذا المعنى واضح لمن تأمل في المعنى العرفي إذا خوطب به العرف. ولعل هذا المعنى مراد من قال إن الكعبة قبلة لأهل

مكة والبلد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة للبعيد والشاهد على هذا أنه لو كان الواجب هو التوجه إلى نفس الكعبة أو الحرم بخصوص يجب أن يبين كيفية معرفة الحرم والكعبة مثلا لمن هو بعيد عن الحرم ببيان الفصل حتى لا يتوجه ضمه العرف إلى المتعارف المشهور من هذه الكلمات وذلك أن النبي أو الائمة والصحابة لم يبينوا لهم شيئا في معرفة الجهة التي يدعيها الفقهاء والذي لا زال يكون منارا للنقض والإبرام المتنازع بين المتأخرين مع أن الأئمة وتابعيهم والصحابة كانوا أشد اعتناء إلى الصلاة من هؤلاء المتأخرين ومن تقدم وبعدهم ومع هذا لم يتعرضوا في المقام ما تسمعت سوى بعض الروايات الدالة إذا تأملتها تؤيد ما حققنا مثل رواية جعل الجدي بين الكتفين مع أن الجدي حالات مختلفة في الارتفاع والانخفاض ومع هذا المطلق الإمام عم هذه العلامة ولم يبين أنها في أي وقت تكون علامة.

وهذا أقوى شاهد على أن التوجه إلى الجهة التي سيم عدم خروج الجهم عما كان في الاستقبال وتوجيه الشهيد الثاني بأن الجدي يكون علامة حال غاية ارتفاعه او انخفاضه كلام ناشئ لا شاهد عليه إذ الامام في ما كان عاجزا عن البيان مع أنها محل الحاجة فافهم.

ثم العرف إذا علم أن البلد الفلاني الذي أمر بالتوجه إليه لا يكون في الحدود المتوجه إليه لا يتوجه إلا متوجها إلى البلد الفلاني المأمور به ومثاله دائرة بأن المشرق والمغرب قبلة وتطاول هذه الأحاديث والعجب من بعض المتفقهة أنه فرض كروية القبلة دائرة الهندية الذي صار إلى تعليم وتعود سودة كثيرة.

وحاصل المطلب إن أمر القبلة مع كثرة ابتلاء المسلمين بها ومتروكة عناية الائمة في بيان أحكام الصلاة مع عدم بيان مبسوط لهم منها صل ويكفي منها التوجه إلى ما يطلق عليه الكعبة لا خلاف ولا كلام لابد أن نلتزم بأحد أمرين:

الأول أن نقول بأن القبلة للبعيد الجهة أي السمت الذي يعلم أو يظن أن الكعبة فيه ولو كان يجب المسامتة في نوع الدائرة التي يحيط بالمصلي وهذا في الواقع هو التوسعة في القبلة وإذا كان الكعبة بالخصوص قبلة للبعيد بحيث لو خرج خط مستقيم من بين عينيه لوصل إليها لأنه هذا احراز هذا المعنى للمكلف صعب لو لم نقل بمحالية إليه ذهب جل الفقهاء ولعل إليه يشير بعض الروايات الدالة على أن القبلة للبعيد هو الجدي.

والثاني أن نقول أن جهة المكلف ما كان مقدورا على تحرك الدائرة لا مطلقا لاشك انه لا تحرج

من هذه القوس خطوطا إلى الأطراف بحيث تكون تلك الخطوط عمودا على الجبهة يوصل أحدها لا بد إلى الكعبة لأن إخراج هذا القدر من الخطوط يستوعب تلك الدائرة التي تحيط على المكلف.

فإذا فرض أن الكعبة واقعة في بعض أجزاء تلك الدائرة المحاذية للمكلف فلا بد أن يواجه بعض أجزاء وجه المكلف بعض الكعبة كما لا يخفى على المتأمل فالمحاذاة على هذا الفرض حاصل قطعا بين بعض أجزاء الوجه وعين الكعبة ولكن لا يمكن أن يكتفى به إذا كان المكلف قريبا مواجها ومشاهدا لعين الكعبة.

إذ لو واجهها بجانب وجهه وإن كان مواجها لها حقيقة لأن الوجه مستدير فما لو اجتزى في المستدير لا يستقل أن يكون لجميع أجزاء القوس بالنسبة إليها مقابلا لكن هذا خلاف فهم العرف من معنى المواجهة في القريب فلا بد من حد ذلك جهة الوجه من إخراج خط من بين عيني المكلف مستقيما إلى الكعبة وهذا المعنى هو الذي قال العلامة سعيد بالاستناد في ذلك في تصحيح أن القبلة للبعيد ليس نقطة خاصة وهو مقابل الوجه الأول أعني المتوسط في تقارير المكلف لا الكعبة.

الثالث عدم الفرق في أي واحد من الوجهين بأن نقول أن الكعبة بخصوصها قبلة لكن استقبال هذه القبلة يجب بفهم العرف حقيقة تختلف من حيث القرب والبعد والاستقبال إذا شوهدت الكعبة لا يتحقق عرفا إلا عند ما يقابلها إذا أخرج من بين عيني المكلف خطا مستقيما يوصل إلى عين الكعبة وإذا لم يشاهد يكون استقبال الكعبة هو ما عرفنا على قطعة من المكان الذي يظن أو يعلم بعدم خروج الكعبة عنها.

هذا كما لو قدر الأول بعد استقبال الكعبة حقيقة فالقبلة للبعيد ليس غير الجهة التي فيها للبعيد بل القبلة هي نفس الكعبة فلا فرق من هذه الجهة بين القريب والبعيد لكن تحقق استقبال الكعبة من البعيد ليس إلا بهذا المعنى والتوجه إلى الناحية التي يقطع بعدم خروج الكعبة عنه لنفس الاستقبال ونفس الكعبة بنظر العرف كما قلنا الكلام فيه في أول البحث فتأمل جيدا.

والحاصل أن المتأمل التام في أحوال النبي والصحابة والأئمة والمسلمين يعلم أن أمر القبلة هي ليس فيها هذه التدقيقات التي ذكرها المتأخرون وتخيلوها حقيقيا منهم إذ بعد التأمل في الروايات التي نذكر فيها أن بين المشرق والمغرب كله قبلة والاختلاف جهات محراب النبي ص في المدينة والمسجد الأقصى ومسجد الشام ومسجد القبلتين مع أنها في بلدة واحدة تقريبا ومحراب الكوفة ومسجد السهلة.

وأن الأئمة عليهم السلام هم بينوا كيفية فهم القبلة وأن المعنى في الصدر الأول كانوا يعملون القبلة بالنحو الذي تختلف به العلماء بها يجب حصول السنة كما يدل عليه بعض الروايات فلا بد من أن نقول أن الشارع اكتفى في مسألة استقبال القبلة بالمعنى العرفي المستفاد من هذه الكلمة على الأوضاع الحقيقية لذا قال تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره أي إلى سمت الكعبة أو ناحية الكعبة.

وأن المبني من الأئمة عليهم السلام وإن كانوا عالمين بالجهات الحقيقية لكن يجب ما حفظ من عباداتهم من الاختلاف في بلدة واحدة كالقرية وما هو كالبلدة الواحدة يعلم أنهم كانوا يعملون على طبق فهم العرف من استقبال الكعبة.

وما ذكرناه من الوجه الثاني لعل يكون وجها دليلا على صحة ما فهمه العرف من معنى المحاذاة والاستقبال وأن فهم العرف يطابق ذوق العقل في مثل المقام فتأمل والله الهادي.

التسبيح في الركعتين الأخيرتين – اعلم أن من رءوس أحكام الكتاب جدا اختلافا عظيما فيها من حيث نوع التسبيح على القرائة وبالعكس وبالنسبة على الإمام والمأموم والمنفرد ومن حيث أعداده ولم يوجد ما يجمع عرفي يترتب عليه ويفهم العرف فكل من جمعها إما جمعا تبرعيا وتخيلا عكس كلها مشتركة في معنى واحد وهو الاجتزاء بالتسبيح في الركعتين الأخيرتين مطلقا.

وهذا المعنى يتحصل فيه تمام تلك الأخبار والمضامين الظواهر والخصوص مضافا إلى أمر المشهور بين قدماء أصحابنا شهرة عظيمة نعم في بعض الروايات النادرة تصريح بتعيين التسبيح لكن لا يعبأ بها لكونه موافقا للعامة وحمالنا المشهور المفتى به عند قدماء الأصحاب رد وهذا لا اعتبار عليه والكلام في تعيين التسبيح التي تحط خروف الأخبار بالاجتزاء بها.

اعلم أن أخبار التسبيح مختلفة غاية الاختلاف مضافا إلى إجمال بعضها وبعضها ظاهر في التخيير وفي لزوم المتكرر دون خصوص التسبيح وكذلك ليس في الأخبار ما يدل على لزوم ثلاث تسبيحات بالخصوص على ما هو اليوم بل بعضها يدل على لزوم التسبيح بدون التكبير وبعضها يدل على وجوب مطلق الذكر وبعضها يدل على خبر من إسماعيل يدل على وجوب تسبيح واحد كبيرة.

نعم هنا أمران الأول احتمال بعض وجوب حمل المطلق من هذه الروايات الدالة على مطلق الذكر على مقيدها
وهي التسبيحة الكبرى. الثاني حيث يدور الأمر في التسبيح بين خصوص التسبيحات ثلاث وبين تسبيحة واحدة
وهذا من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير فتعيين الأخذ بطرف التعيين لكن كلا الاحتمالين في غير محله
أما الأول فلأن حمل المطلق على المقيد أمر عرفي لا بد أن يحمل عليه فيما إذا ساعد عليه نظر العرف فنظر العرف إنما هو قد
عليه فيما إذا كان المقيد ناظرًا إلى المطلق ومبينًا له وهذا يختلف بحسب الزمان والمكان وحال المتكلم
والسامع كما لا يخفى على من راجع وبدون العرف دليل حمل المطلق على المقيد مطلقًا وبلا شرط.
ولذا نرى أن العرف قد يفهم التعارض والإجمال بينهما كما لا يخفى لعدم التناسب بين السامع وقرب الزمان
بينهما في نوع الموارد. أما الثاني فلأن الدوران إنما يصح بعد ما كان طرفي التوحيد واحد الشرائط الحجية
أو كانا كلاهما متساويين في الاحتمال والتردد بحيث يتحير المكلف في الترجيح فح يصل النوبة إلى مثل هذه
القاعدة العقلية.

وأما لو كان بينهما ترجيح بحسب أحد وجوه الترجيح أو كان أحدهما حجة والآخر غير حجة بحسب الدليل المكتسبة
كما فيما نحن فيه فليس المقام مقام إعمال هذه القاعدة في ما نحن فيه لعدم الدليل على لزوم ثلاث تسبيحات بهذه
المعمولة دليل تام في هذا الزمان في قبال دليل تسبيح واحد حيث دل عليه روايات صحاح مع الشهرة العظيمة
عليه من قدماء الأصحاب حتى يصل النوبة إلى إعمال هذه القاعدة نعم الاحتياط حسن على كل حال.

اعلم أن الفضل رجاء بن ضحاك ببعض خبر يدل على أن الإمام ع في سفره إلى مرو كان يسبح في الركعتين الأخيرتين
تسبيحات ثلاثة طبق ما هو المعمول الآن فكيف هذا العمل يحمل أولًا ثم إن الإمام كيف يتم في السفر ثانيًا. ثم إنه
ضعيف السند والمتن الصحيح ليوجب كلمة التكبير ثم بعد ذلك كله هذه الرواية غير مشهورة.

نعم رواية زرارة عن أبي جعفر ع تدل على وجوب تسبيحات ثلاثة كبرى مع التكبير لكن في رواية الفقيه ليست
فيها التكبير ذكر ولذا ذكر التكبير في رواية السرائر عن كتاب حريز نقلنا فلا دليل على ثلاثة تسبيحات دليل
تام.

ثم اعلم أن العمدة في باب هو صحيح زرارة عن أبي جعفر قال قلت لأبي جعفر ع ما يجزي من القول في الركعتين

الأخيرتين قال أن تقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر وتكبر وتركع وكذلك خبر محمد بن
عمران ومحمد بن حمزة عن أبي عبد الله ع وقد اشتهر الفتوى على طبقه بين القدماء والمتأخرين حتى نقل
مؤلف الجواهر ره القول به عما يقرب من ثمانين كتابًا.
مضافًا أن صحيح زرارة نص أو ظاهر قوي في جواز الاقتصار بتسبيحة واحدة لقوله ع وتكبر وتركع وهذا
يدل على عدم وجوب شيء زائد على الحد فح لو دل دليل على الزائد لكان معارضًا له فلا يكون من حمل
المطلق على المقيد كما اشتهر بعض وقد صرح بعدم دليل تام على وجوب ثلاث تسبيحات حتى أن مؤلف
الحدائق صرح بعدم الوقوف على مدرك لها وما نقل عن كتاب حريز من رواية زرارة الدالة على لزوم
تسبيحات ثلاثة كبرى للإمام فيما رواه رواية الفقيه عين الرواية بعينها أخرى للإمام والمنفرد مع أن نقل
الفقيه أصح فما قلنا بعدم دليل عليه فتأمل.
كل من له إلمام بسيرة النبي والصحابة والتابعين والأئمة ع.
فإذا سمعنا الكلام في الحمد والسورة — اعلم لا إشكال في وجوب قراءة الحمد في الأوليين إجماعًا ونصًا عند
أصحابنا أجمع بحيث يعرفه كل من له إلمام بفقه الشيعة الإمامية وأما الكلام في وجوب قراءة سورة كاملة
بعد الحمد في الركعتين الأوليين والذي يتخيل الفحص في أدلة الطرفين من الأخبار الواردة في الباب
عدم الوجوب بل استحباب قراءة سورة تامة بعد الحمد ولذا قال بعض الطائفة في الخلاف فالظاهر من مذهب
الأصحاب وجوب السورة.
واستدل له بالاحتياط مع أنه وأمثاله والاستدلال بالأخبار والإجماع في المسائل التي يعد غير صحيح بعد
معارضة أو سيرة عملية. نعم الذي لا شك فيه مداومة الشيعة من الصدر الأول بقراءة سورة تامة بعد الحمد
في الركعتين الأوليين وكذلك لا شك في أن سيرة النبي ص والصحابة والتابعين والأئمة ع جرت على قراءة
سورة تامة بعد الحمد بحيث كانوا يعدون من تركها تاركًا للسورة وهذا أمر يعرفه من له إلمام بالسيرة وتتبع
صلوات النبي ص والصحابة.
وأما القول بعدم الوجوب فهو أمر حدث القول به من الدخلاء والذين كانوا يفسرون الدين بآرائهم

وأما المحصلين للأقوال وأفعال النبي والصحابة والأئمة ع فهم مجمعون على أن السيرة كانت على قراءة سورة كاملة بعد الحمد في الفرائض فانظر إلى الكتب المفصلة في الباب حتى ترى صدق ما قلناه وقد [illegible] هذا هو السيرة قول الشيخ ره في كتاب الخلاف أن الظاهر من مذهب أصحابنا وجوب سورة تامة مع الحمد مبتدئا بالتكبير دون ما استظهرناه أنا فنحن نفتوي في النظر وجوب السورة في غير موارد الاستعجال والمرض وضيق الوقت.

وإن كان يجب ملاحظة أخبار الباب يرجح عدم وجوب السورة لأنه مقتضى الجمع بين ما دل بالصراحة على عدم الوجوب وما هو ظاهر في الوجوب. وأما التمسك بالجواز عقلا ونقلا فلا مجال له بعد أن الأصل الصحيح إذا طلب بناء العرف على التمسك به فيما إذا أمر المولى عبده بمركب كان بناء المولى في عمل نفسه على تركيبه من عشرة أجزاء وإذا شك العبد في الجزء العاشر فلا شك لو أن العبد إذا أتى المركب بتسعة أجزاء وترك الجزء العاشر بانيا على البراءة بنظر العرف والعقلاء بعد ما كان عمل المولى على تفصيله وتركيبه من عشرة أجزاء.

اللهم إلا فيما صرح المولى بعدم لزوم جزء منه مثل القنوت فيما نحن فيه والتكبيرات الواقعة على تكبيرة الإحرام نعم أمثال المقام إذا شك في جزء أو شرط من العبادات مع استقرار السيرة من الأكثر فيما يجب عليه أن المتروك التمسك بالأصل لنفي الشرطية أو الجزئية أو وجوبها في غاية الإشكال.

ولهذا ترى الفقهاء على عذر العبد لو شك في لزوم شيء مع استقرار سيرة المولى عليه ولذا ترى المدعين الأخرى يلتزمون بعدم وجوب السورة يتمسكون بالأدلة اللفظية مثل الأخبار أو يتمسكون في السيرة بما فيها. فالظاهر أن الأظهر الأول هو وجوب السورة في غير موارد الاستعجال والمرض من جهة السيرة.

وأما من جهة الأخبار فيمكن طرح الأخبار الدالة على عدم الوجوب بمثل هذه السيرة والدليل في المقام الإجماع مثل باب إرث الزوجة مع البنت وبلوغ البنت في تسع. بل يمكن أن يقال إنها لا تضاح الحد وجوب السورة إلى أريد من استقرار السيرة عليه كما دل على وجوبها وارد في موارد الأخرى لبيت تصدبيان وجوب أصل السورة و يشهد له التأمل في الأخبار الواردة في المقام مثل صحيح منصور عن أبي عبدالله ع قال لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر حيث إنه ظاهر في بيان عدم جواز القرآن وعدم جواز نقص السورة بعد فرض وجوب السورة من الخارج لا من نفس الرواية هذا والأحوط الأخرى هو وجوب السورة في الحكم فتأمل.

الكلام في تعيين البسملة وقصدها في خصوص كل سورة - اعلم قد اشتهر بين المتأخرين وجوب تعيين البسملة وقصدها في كل سورة يريد المصلي قراءتها بعد وجوب تعيين السورة قبل الشروع في البسملة حتى تكون البسملة جزءا لها فلو بسمل من غير تعيين السورة ثم قصد سورة خاصة هو لا يكون هذه البسملة جزءا لها فتكون السورة بلا بسملة هو لأن كلي البسملة ليست جزءا للسورة بل البسملة الخاصة فلا بد من قصد السورة قبل البسملة.

حاصل هذا الكلام إن مطلق البسملة ليست قرآنا وليست حكاية كلي البسملة حكاية للبسملة مثل الخاصة الواردة في ابتداء السور كما أن حكاية كلي الإنسان ليست حكاية زيد وعمرو. وقد أورد على هذا القول في كل ما يكون كلمة يكون مشتركا بين السورة التي يقصدها المصلي وغيرها فلا بد من قصد الكلمة والآية الخاصة التي تكون في هذه السورة مثل البسملة حقيق الشد بالنحل.

وثانيا - لو كان مثل هذا القصد في باب البسملة لازما بحيث لو لم يقصدها لم يكن المصلي قارئا للقرآن للزم التنبيه عليه في لسان الأئمة وبعض منهم ع مع أن أحدا من القدماء والصدر الأول لم يتعرض لهذه الدقيقة اللازمة بزعم هؤلاء المتأخرين.

وثالثا المناط في صدق القرآن هو العرف وهو موجود وإن قصد كلي البسملة حكم الجمل المشتركة والكلمة المشتركة بين السور. ورابعا - إن حكاية الكلي حكاية الفرد والقياس بحكاية الإنسان عن حكاية زيد في غير محله إذ الإنسان ليس كلي لفظ زيد وعمرو والحكاية لا تجري في المعاني وإنما هو متحولة في خصوص ما يعبر به الحكاية وهو الألفاظ لا المعاني ثم حكاية لفظ زيد لا يحصل بحكاية لفظ الإنسان بل حكاية لفظ زيد يحصل إذا تلفظت بكلمة زيد بداعي الحكاية.

وهذا الحاكي ينطبق في نظر العرف على كل لفظ زيد من الحكاية. والحاصل إن المأمور به هو قراءة السورة بحيث يصدق بنظر العرف أنها قراءة السورة وأما قراءة السورة مع هذا القصد الخاص فلا دليل عليه لا من العرف ولا من الأثر بقراءة السورة بل بورود الأمر.

الكلام في قصد القرآنية والحكاية المعتبرة في قراءة الحمد والسورة - الحكاية عبارة عن التلفظ بلفظ الغير وهذا إما أن يكون بحيث لا نظر للحاكي إلى المعنى أبدا ولا يلتفت إلى المعنى أصلا وإن فهم المعنى من جهة كونه

أصل اللسان أو مطلقاً بالوضع وهذا المعنى هو الذي نسميه بالفارسية نقلاً عن أصوات الحيوانات.

وأما أن يكون مع إرادة المعنى يعني أن المتكلم يريد المعنى لكن يجعله في قالب خصوص للحكاية إما لنكتة وإما لأنه مأمور

وهذا أيضاً حكاية للفظ لكن لا لحكاية خصوص ولا شك في صدق الحكاية على هذا عرفاً.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن قصد القرآنية من الحمد والسورة إنما ينافي قصد المعنى إذا كان الحكاية المأمور بها في مقام القراءة من قبيل الأول. وأما إذا كان المأمور بها بعنوان قراءة القرآن الذي ينطبق عرفاً على القراءة من الحكاية فلا ينافي قصد المعنى ولذا ورد في الأخبار أن الإمام ع كان يكرر بعض آيات الحمد والسورة وبنائه عند قراءة القرآن في الصلاة وغير ذلك.

بل هذا هو الفرد الكامل من القراءة والحكاية في مقام الأمر من طرف الشارع الذي هو ضمن ابتداء العبد إلى صراط المستقيم وعروجه من حضيض الحيوانية إلى عالم الملكوت فاعتراض بعض المكلفين بمنافاة قصد المعنى لعنوان الحكاية المأمور بها في قراءة القرآن في الصلاة لعله في غير محله فتأمل. الكلام في القرآن بين السورتين.

الكلام في القرآن بين السورتين – اعلم أن القرآن بين السورتين في الصلاة مختلف فيه عند الأعلام لكن الشيخ ره في كتاب النهاية أفتى بعدم جواز القرآن في الفريضة وفي كتاب الخلاف قال الأظهر من المذهب عدم جواز القرآن لكن المتأمل في أخبار الباب يعطي أن القرآن لا يصح في الفريضة وما دل على الجواز لو سلم ولا دلالة على جوازه مواضع للعامة.

لأن عدم جواز القرآن من منفردات الإمامية فهذا يقوي صدوره تقية قال الأظهر عدم الجواز في الفريضة عملاً ولا أقل من أنه أحوط هنا أيضاً جداً. نعم على ما حرر في الأصول يمكن أن يقال أن مقتضى الجمع بين ما دل على بطلان الصلاة إذا قارن بين السورتين في الفريضة وما دل على عدم البأس به هو كراهة القرآن لا بطلان الصلاة به لكن بعد التتبع في فتاوى العامة واتفاقهم على الجواز لا يبعد بل يتعين حمل الأخبار النافية للبأس على التقية.

نعم يمكن أن يقال أن الترجيح لأخبار الناهية للصحة حمل الأخبار المجوزة على التقية إنما يصح إذا لم يمكن الجمع بينها حسب الأدلة وإلا فلا يصل النوبة إلى مثل هذا الحمل فتأمل.

في الكلام في الإقرار – اعلم أنه لو أقر المريض بدين فهل هو من الثلث أم من الأصل فيه وجوه من الكلام والمراد

من المريض في هذا الباب هو المريض الذي تكلمنا فيه من أن منجزاته هل هو من الأصل أو الثلث فهل إقرار مثل هذا المريض بالدين أو بأن هذا المال لفلان نافذ أم لا بمعنى أن إقراره لو كان لكثرة مثلاً ينفذ في مقدار الثلث أم لا ينفذ من الأصل بخلاف النفوذ في تلك المسألة فإن معناه هنا يعني عدم محجورية المريض في مقابل محجورية المريض في المنجزات بالمقدار.

ففي المسألة أقوال أما العامة فالظاهر اتفاقهم على أن الإقرار من المريض بالدين أو بأن المال الفلاني لفلان ينفذ من الأصل حتى قيل (قال ابن المنذر كل من يحفظ عنه العلم نفوذ الإقرار) إن كل من يؤخذ عنه العلم من العامة يقول بنفوذ إقراره من الأصل.

ثم اختلفوا في مسألتين في صورتين منها الأولى لو أقر المريض بدين بعدما أقر بدين آخر ولا يفي ما له بهما قالوا يقسم المال بينهما أو يؤدى الأول من ماله فإن بقي شيء يؤدى الثاني بمقدار الممكن. الثانية فلو أقر لبعض الورثة فظاهرهم كالإقرار للأجنبي أو هو شبيه بالوصية للوارث فلا ينفذ إلا ... ومن أنه لا وصية للوارث فمن هنا نشأ الخلاف فتوهم أن أصل النفوذ من الأصل عندهم.

ولكن الكلام في بعض الفروع ولكن اتفاقهم في المقام ينافي اتفاقهم في تلك المسألة إذ لو كان للوارث حق في المال قبل موت المورث كما هو مقتضى اتفاقهم على محجورية المريض في منجزاته فيما زاد على الثلث منع من إقراره أيضاً إذ في صورة ثبوت الحق للوارث في الثلثين للآخرين لا يكون إقرار المريض بالدين إقراراً على نفسه حتى ينفذ كما أنه ما كان بل هو إقرار على غيره الورثة الذين لهم الحق في المال والإقرار إنما ينفذ إذا كان على نفسه فقط أي على ضرره وينفذ ولا يكون مستلزماً لضرر الغير.

وهذا نظير إقرار العبد بالجناية التي حكموا فيه بعدم نفوذه لاستلزام صحة إقراره الضرر على مولاه من جهة تأدية الدية. وأما أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم فإنهم اختلفوا في المقام كما في المسألة المتقدمة فقال جمع بنفوذه من الأصل مطلقاً. وقال جمع منهم العلامة بنفوذه من الثلث مطلقاً فلا ينفذ في غير الثلث وقال بعض بالتفصيل بين ما لو أقر لبعض الورثة أو لغيره.

والمشهور عند أصحابنا هو أن المريض لو كان متهماً في إقراره ينفذ من الأصل وإلا ففي الثلث وعليه الشيخ في

كتاب النهاية والقاضي والعلامة والشهيدين ره.

وأما مسألة الإقرار لبعض الورثة بالدين أو الإقرار ببعضها في يده لم يفرد هذه المسألة بالخصوص بين المسلمين
محل الكلام وهذا أخص من مسألتنا التي نحن بصددها لكن هذه المسألة بخصوصها مع قطع النظر عن مسألتنا فيها
أقوال ثلاثة من العامة: قول بأنها لا تنفذ ولا يكون حجة في ثبوت الملزم وهذا قول أبي حنيفة وأحمد بن
حنبل وقول بالنفوذ وهذا اختيار عمر بن عبد العزيز وبعض التابعين وللشافعي قولان النفوذ وعدمه وقول
بالتفصيل بحسب إمكان التوجه بتهمة في إقراره فينفذ وإلا فلا.

وأما بعد الإنهام فهو موكول إلى اجتهاد الحاكم هذا وأما عندنا فاختاروا في الخلاف النفوذ وفي التذكرة جعل
البحث بنحو العموم والظاهر أن المسألة إنما هي على ما ذكرنا والاختلاف في هذه المسألة ناشئ من حديث رواه العامة
عن النبي ص أنه قال: لا وصية للوارث فاختلفوا أن الإقرار للوارث بالدين هل يلحق بالوصية أم لا فمن يقول
بعدم نفوذه ألحقه بالوصية ومن قال بعدم نفوذه لأنه ليس وصية عليهم حتى ينفذ بإجازتهم فيستلزم الضرر على الورثة فمحل
هذا الإقرار ليس بنافذ وعلى هذا يقتضي عدم النفوذ أو النفوذ على الاختلاف خصوص المريض بل كل إقرار لبعض
الورثة بعد ثبوت الملك سواء فيه المريض وغيره وسواء كان المرض متصلا بالموت الملزم أم لا.

وأما نحن فحيث لم يثبت عندنا صحة الرواية لا نقول بمسألة العامة بل لنا عنوان البحث على نحو الأعم بأن نفوذ مطلق
إقرار المريض بالدين أو بما في يده لغيره نافذ أم لا ولا فرق فيه بين أن يكون المقر له بعض ورثة المريض
أم لا.

أما الروايات في الباب فكثيرة منها رواية أبي ولاد الحناط قال سئل عن إقرار المريض لبعض ورثته بالدين فأجاب
بأنه نافذ ولا شك أن الجواب عام والعموم المستفاد في السؤال من المرض والورثة والدين لبيان الواقع وليس لها
دخل في الحكم بالنفوذ فيستفاد من الرواية نفوذ الإقرار مطلقا سواء فيه المريض وغيره وسواء لبعض الورثة أو
غير الورثة وسواء أقر بالدين أو بما في يده له.

ومنها روايتا أبي يعقوب ومنصور بن حازم وهما حيث ما يتراءى من اتحاد الألفاظ إنما هما رواية واحدة سمعاها
معا من الإمام ع في مجلس واحد لأن الإمام ع عن إقرار الرجل فأجاب ع أعطه الميت إذا كان مرضيا

فتقيد نفوذ إقراره إذا كان مرضيا فمن هذه الجهة يقيد عموم الجواب الوارد في رواية أبي ولاد التي كانت
ظاهرة في نفوذ الإقرار مطلقا فحسب القاعدة يقيد نفوذ الإقرار مطلقا في المريض إذا كان مرضيا. وأما قيد
المرض فلم يذكر في رواية منصور فلو كان مذكورا في الرواية لا يجوز التأخر عن تلك الرواية لمناسبة الجواب
ذلك في يكون إطلاق رواية أبي ولاد مقيدا في المريض بخصوصه إذا كان المريض مرضيا.

هذا إذا قلنا بالمفهوم وإلا يكون المرجع عموم قاعدة الإقرار في مورد التعارض والحاصل الجمع بين الروايتين يقتضي
بنفوذ إقرار المريض مطلقا في خصوص ما إذا كان مرضيا لكن ليس في رواية منصور عنوان المريض بل السؤال
فيه مطلقا وفي الجواب حتى ملتفت المبتلي إلى أن السؤال كان عن المريض أو من هو مشرف على الموت.

ومنها رواية إسماعيل بن جابر قال سألت أبا عبد الله ع عن رجل أقر لوارث له وهو مريض بدين له عليه
قال ع يجوز إذا أقر به دون الثلث.

وهذه الرواية تعارض رواية منصور من حيث اعتبار دون الثلث فمحل العلاج في هذا المقام هو الحمل
أو الإجماع يعني أن نقول بنفوذ الإقرار للوارث إذا اجتمع في المريض أمران كونه مرضيا وكونه الوصية
دون الثلث، ويحتمل أن يقال بتقييد تخصيص عموم كل من الروايتين بقيد الأخرى يعني أن نقول بنفوذ
الإقرار للوارث من المريض بأحد القيدين إما بكونه مرضيا.

وإذا كان المقر به أكثر من الثلث أو دون الثلث إذا لم يكن مرضيا نظير ما إذا قيل إذا خفي الأذان فقصر
إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر حيث احتملنا في باب تقييد منطوق كل منهما بمفهوم الآخر
فيكون معناه وجوب القصر عند خفاء الجدران والأذان إذا خفي الجدران والأذان في الحكم.

ولكن الذي ينبغي التأمل فيه هو أن التقييد الذي قلنا بحسب رواية منصور بن حازم وأبي يعقوب لا
شاهد له لأن في الروايتين ليس ما يكون قرينة على علة فتقيد عموم نفوذ الإقرار بصورة المرض مع
أن أدلة نفوذ الإقرار مطلقا وخصوص رواية أبي ولاد تأبى عن الحمل على صورة كامنة في المريض خاص
يكون في المقيد بما يدل على جهة التقييد لا يصح رفع اليد عن ظهور المطلقات التي كانت أوحلها صريح
في التعميم كما في المقام.

فلا يبعد أن نقول بعدم صلاحية الروايتين لتقييد المطلقات. وأما الرواية الدالة على نفوذ الإقرار من المريض في ما دون الثلث فليس فيها ما يصلح لتقييد المطلقات وهو قيد المرض في العنوان الذي يتهم منه عنوان المرض المتصل بالموت لم يدخل في تحديد الإقرار، فهو نفوذه على صورة مخصوصة وهي ما دون الثلث.

ولعله كذلك قال الشيخ ره في باب إقرار المريض لأصحابنا روايتان يعني رواية بنفوذه مطلقا ورواية نفوذه في دون الثلث كما في المنجزات التي كانت فيها روايتان فبعد الغاء قيد المرض وترديد الشيخ في المسألة والقرينة التي كانت في رواية إسماعيل يكون الأقرب هو أن الإقرار للوارث في مرضه ينفذ في الثلث لأن هذا الإقرار ليس عليه حقيقتا بل على الوارث فيكون نافذا في ما دون الثلث ولا تسلم عدم نفوذ الإقرار في الموارد التي يستلزم الضرر على الآخر.

وهذا يستلزم أن لا ينفذ إقرار المريض لغير الوارث أيضا إلا فيما دون الثلث، ولعل الأقرب لاتحاد الملاك والغاء الخصوصية عن فهم الوارث من رواية إسماعيل بن جابر بن يزيد الجعفي.

مسألة لو باع المريض عبده الذي يسوى ثلاثين بعشرة ولم يملك سواه شيئا ومات وقلنا بأن المنجز من الثلث لا الأصل ففيه وجوه وأقوال من العامة والخاصة قال داود والأصفهاني ببطلان البيع رأسا إذ المريض باع ما كان يتعلق حق الورثة، وقال العلامة في التذكرة إنه يصح البيع في نصف العبد ويبطل في نصف الآخر فيه ويصح بما قبضه الميت من المشتري إلى البيع بإزاء ثلث نصف العبد بعشرة وهو الحصة التي يكون عند الميت الذي يعد متروكه مع الحصة عشرة فيكون تلك العبد الذي يكون متعلق حق الورثة.

وهكذا في جميع الفروع الشبيهة بالمقام لكن الذي يقتضيه التأمل فيه هو أن متعلق حق الورثة إنما هو تلك العبد لا تلك قيمة العبد ففي الغرض صار لهم قيمة الثلثين لا نفس الثلثين. إلا أن يقال أن الذي لهم هو الأعم من نفس عين الثلثين أو ما بإزاء الثلثين. وفي المسألة أقوال كثيرة من العامة والخاصة في تصوير حل الإشكال وكيفية الوضع الذي لا يستلزم هضم حق الورثة والمشتري لكن كلها فرض وتصوير لا يستلزم هضم حق الورثة والمشتري لكن كلها فرض وتصوير لا يسلم من الإشكال فراجع التذكرة

حتى تطلع على الأقوال في المسألة.

مسألة - لو مات الموصى له قبل الموصي فهل ينتقل حق القبول إلى ورثته أم يكون لهم حق الرد كما كان له ذلك أو القبول كما كان له أم لا المسألة محل الإشكال. أما الأخبار الدالة على انتقال حق القبول والرد إلى الورثة فمروي في المشايخ الثلاثة قدس سرهم عن عاصم بن حميد الراوي عن محمد بن قيس. قال ع ومن أوصى لأحد شاهدا كان أو غائبا فتوفي الموصى له قبل الموصي فالوصية لوارث الذي أوصى له إلا أن يرجع في وصيته قبل موته.

ومنها حديث محمد بن قيس عن أبي جعفر ع عن كتاب قضايا أمير المؤمنين ع قال قضى في رجل أوصى لآخر والموصى له غائب فتوفي الموصى له الذي أوصى له قبل الموصي قال الوصية لوارث الذي أوصى له.

يعني الاعتبار الذي يكون للموصى له ينتقل إلى وارثه الذي تعبر عنه بحق القبول وهذه الرواية وإن كانت موردها خصوص وفاة الموصى له قبل الموصي لكن لاشك في عدم خصوصية المورد فيتعدى الحكم كل مورد مات الموصى له قبل قبوله للوصية فتنتقل إلى الورثة ما لم يرجع الموصي عن وصيته بالفتوى.

وأما اعتراض السيد في المسالك بأن محمد بن قيس الراوي لهذه الرواية مشترك بين الضعيف وغيره فيخدش الرواية عن الحجية فمن جهة علمه أن عاصم بن حميد لا يروي إلا عن محمد بن قيس البجلي الذي يعد من الثقات كما صرح به الشيخ ره في كتاب الفهرست.

والحاصل إن العمل بهذه الرواية صحيح بعد ما عمل المشهور على طبقه من القدماء، وأما الشبهات التي يوردها الذين استدرك قلوبهم بفقه العامة وبعدوا من معرفة أصول مذهب الخاصة مثل أن الإرث، حصل بعد موت الموصي لا قبله، ينتقل القبول إلى الوارث فمنشأه عدم الإطلاع عن حال الوصية وقد عرفت سابقا أن الوصية إيقاع لا عقد.

وإن الملكية وغيرها حصل بنفس إنشاء الوصية ولا تحتاج إلى القبول لا عينا ولا عرفا ولا عند الشرع إذ ليس عند الشرع معنا خاصا غير ما هو عند العرف وإن الموصى له يكون له الرد إلا بنفس الإنشاء، وصار الملكية وهذا الحق ينتقل إلى الورثة وهو على طبق القاعدة لأن مفاد الوصية إما الملكية الفعلية وإما صلاحية الملكية بنفس القبول وعدم الرد وهاتان قابلان للإرث.

وأما القول ببطلان الوصية عن بعض الأصحاب كابن الجنيد استنادا إلى صحيحة أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل أوصى لرجل فمات الموصى له قبل الموصي قال ليس بشيء ونحوها الموثق عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام مثله بعينه (الظاهر اتحاد روايتهما واحدة) فضعيف لأن قوله ليس بشيء مجمل محتمل لأن يكون المراد أن موت الموصى له ليس بشيء حتى يضر بالوصية يعني أن الوصية صحيحة ويحتمل أن يكون المعنى أن الايصاء ليس بشيء يعني أنها باطلة.

وليس ظاهرا في أي المعنيين ولو قيل بأنها ظاهرة في بطلان الوصية لأن المقصود من السؤال هو ذا في غير محله إذ لو فرض أنها ظاهرة في ذلك فمع أقل مرتبة من الظهور لا يمكن الاستدلال بها في مقابل صراحة رواية محمد بن قيس الآتية من التأويل حملا إلى أن عدم انتقال الوصية إلى الورثة موافق لفتوى العامة فيجب طرحه عند التعارض ومقتضى المرجح السندي والأظهر ح انتقال الوصية إلى ورثة الموصى له.

بل الأظهر أن الوصية تكون للوارث مطلقا وإن لم يتحقق الرد والقبول إنما كان للموصى له فحفظ للورثة لعدم الانفصال في الرواية بين قبول الورثة وعدمه ولرواية عباس بن عامر القائل إلى موت الموصى له قبل قبض الوصية فأمر عليه السلام أن يطلب له وارثا ليدفع إليه الوصية من دون تفصيل بين رده وقبوله والتأمل فيها ويظهر أن حق الرد إنما هو لنفس الموصى له ولا ينتقل إلى الورثة فتأمل.

مسألة — بناء على القول بالانتقال كيف ينتقل الوصية إليهم قبل أو قبل الوصية واحد من الورثة فينتقل إلى الكل ويقبل برد الباقي ترد الوصية. والحق أنها تنتقل حسب مراتب الإرث ويقسم لكل واحد من الورثة منتقل إليه بالنسبة المحاسبة.

أما على ما حققناه من أن حق الوصية ملكية لأن الوصاية إلى الموصى له نهاية الأمر للموصى له ردها فإذا المال ينتقل إليهم بنسبة ما يرثون. وأما على الاحتمال الآخر يعني أن الوصية توجب البناء للموصى له متعلقا بالمال بحيث يصير هذا الحق متعلقا بموت الموصي وعدم رد الموصى له فكذلك فالقبول أو عدم رد كل واحد يقتضي له مقدار سهمه وهذا عينه نظير بالرد والموصى له بعض مال الوصاية وقبول بعضه فحينئذ الأمر حسب ما هذه التبعيض بالنسبة إلى الورثة.

فلو لم يكن هذا الحق قابلا للتبعيض لما جاز قبول الموصى له بعض مال الوصاية ورد بعضه مع أنه القول بأن الوصية يبطل لثبت قابلية للتبعيض فلا يعقل قبول بعض الورثة ورد بعضهم في تقسيم مال الوصاية في غير محله إذ هذا كما عرفت ليس بأدون من قبول الموصى له بعض الوصية ورد بعضها ولعل هذا مثبت حق الخيار لو قيل بأنه بسيط متعلق بالعقد مع أن هذا في حق الخيار غير مسلم بل المسلم خلافه فتأمل.

مسألة — قال في كتاب الشرائع لو أوصى لجارية وحملها لزوجها وهي حامل فمات قبل القبول كان القبول للوارث وإنما الإشكال في أن حق القبول هل ينتقل إلى الحمل مثل سائر الورثة حتى تثبت بالحرية بالنسبة إلى سهمه ولدها أم لا؟ فلو قيل أن الوصية تنتقل إلى الولد المذكور فبقبولها عتق أمها بالنسبة الحاصلة من الحصة.

قال الشيخ رحمه الله على ما حكى عنه أنه لا يرث هذا الحق أصلا للزوم الدور وراجع ما بينه مؤلف الجواهر في هذا المقام لكن الحق عدم انتقال حق القبول إلى هذا الولد لأن قبل قبول الورثة الوصية لا يكون للولد حق القبول لأنه مورد الوصية وبعد قبولهم الوصية يصير حرا وحقوقا إلى أحرار. وإن شئت فقل عدم الوصي للميت لا ينتقل. ولو كان بنتا ويكون في عرض إخوتها في الميراث فزمان القبول أو عدم الرد مقدم على زمان حرية الولد.

واستحقاق الإرث ما تركه الميت من مال أوصى وبعد قبول سائر الورثة فيصير الولد في عرضهم وهذا الزمان متأخر عن انتقال الجارية إلى الورثة بحسب حصصهم فقبل حصول الحق للولد لا يكون وصية تنتقل إلى الورثة وبعد هذا الزمان لا تورث أمه حتى تنفق عليه بنسبة حصته. وأما بالنسبة إلى سائر تركة الميت فتوريثها إذا كان القبول من الورثة قبل القسمة وإلا فلا يرث شيئا.

ولقائل أن يقول إن انتقال الموصى به إلى الورثة لا يحتاج إلى شيء من القبول وعدم الرد بل الورثة أيضا فيه في عدم انتقال الموصى به إليهم بل الموصى به ينتقل إليهم كسائر ما تركه الميت الموصي كما يظهر من الأخبار الواردة في انتقال الموصى به إلى ورثة الموصى له التي ذكرنا للانفصال بين ردهم وعدم ردهم كما لا يخفى على من له أدنى التأمل.

مسألة — لو أوصى بالمبهم مثلا أنه قال أعطوا جزءا من مالي لفلان أو سهما من مالي أو شيئا من مالي أو مالا كثيرا اختلفت كلمات الفقهاء في تعيين المقدار في كل من هذه الكلمات واختلفوا في تفصيلها واستدل كل بالأخبار ونحوها

وربما بالغيب، وبعض قال بوجوب الإعطاء بأقل ما يصدق عليه هذه الألفاظ، وقيل بأكثر ما يصدق عليه هذه الكلمات لكن الذي ينبغي أن يعتمد عليه هو أنه لو علم من حال الموصي اصطلاح خاص له في هذه الكلمات فهو وإلا فإن ورد من طرقنا رواية في تفسير كل من هذه المبهمات يعمل بها كما ورد في تفسير الجزء بأنه عشر مال الموصي، وفي رواية سبع مال الموصي مستدلا في كل منهما بآية من القرآن وإن احتمل أن يكون ورود الروايتين لبيان تأخر الطبقات وإن لم يرد فيه شيء فلا بد من التحري والاجتهاد في استفادة المراد منها ولا شك أنها كثيرا ما تختلف باعتبار الحالات والموارد فلابد من ملاحظة ما يحتف بكلامه فإن أمره موكول إلى نظر الحاكم فتأمل والله الهادي.

مسألة - لو نسي الموصى إليه الوصية بمعنى أنه نسي المصرف الذي عينه الموصي فيحتمل أن يكون القاعدة التخيير بين الموارد التي لا يكون مورد الوصية خارجا عنها ولا يعطى لورثته لأن الأمر دائر بين المحذورين في تلك الموارد المحتملة والقاعدة تقتضي التخيير لأن كل مورد من تلك الموارد إما أن يكون هو المورد الذي أوصى إليه فيجب أو غيره فيحرم وحيث لم يكن الواقع معلوما للموصى فيتخير.

وأما عدم جواز الرد إلى الورثة فلأنه مستلزم للمخالفة القطعية للوصية فيدور الأمر بين المخالفة الاحتمالية يعني لو صرفنا في المحتملات والمخالفة القطعية يعني ردها إلى الورثة والعقل يحكم بتعيين المخالفة الاحتمالية وترجيحها على المخالفة القطعية فحصل أن العقل يحكم في المقام بتخيير الوصي صرف الموصى به فيما يحتمل أنه المورد ولا يجوز له التعدي إلى غير أطراف المحتملات هذا ما تقتضيه القاعدة.

وأما بحسب الدليل فقد روى المشايخ الثلاثة رضوان الله عليهم عن سهل بن زياد عن محمد بن ريان أنه سأل الرضا عليه السلام عمن نسي بعض الوصية فقال عليه السلام يصرفه في وجوه البر، والسهل هذا وإن لم يكن ضعفه مسلما فهذا الكلام على كثرة روايته لكن الشهرة على طبق الرواية وهي المشهور بين الأصحاب في الأعصار على طبقه ويحتمل أن يكون الرواية إرشادا إلى نكتة وهي أن الوصية نوعا إنما هي في وجوه البر والثواب وتعيين الخصوصية التي بها الموصي إنما هي لمطلوبية أخرى للموصي غير أصل البر وإذا نسي الوصي هذه الخصوصية يصرف الموصى به إلى مطلق البر لأن أصل المطلوب بأن تعدد المطلوبين والخصوصية الخاصة في باب الوصية تمام المطلوب يرجع الأمر إلى أصل المطلوب وهو مطلق البر ولعل هذا الوجه ينطبق على الوجه الذي ذكرناه في بيان القاعدة فتأمل والله الهادي.

مسألة - لو نسي الموصى إليه الوصية بمعنى أنه نسي المصرف الذي عينه الموصي يحتمل أن يكون القاعدة التخيير بين الموارد التي لا يكون مورد الوصية خارجا عنها ولا يعطى لورثته لأن الأمر دائر بين المحذورين في تلك الموارد المحتملة والقاعدة تقتضي التخيير لأن كل مورد من تلك الموارد إما أن يكون الشيء المورد الذي أوصى إليه فيجب أو غيره فيحرم وحيث لم يكن الواقع معلوما للوصي فيتخير وإما عدم جواز الرد إلى الورثة لأنه مستلزم للمخالفة القطعية للوصية فيدور الأمر بين المخالفة الاحتمالية.

يعني لو صرفنا في المحتملات والمخالفة القطعية تعيين موردها إلى الورثة والعقل يحكم بتعيين المخالفة الاحتمالية وترجيحها على المخالفة القطعية فحصل أن العقل يحكم في المقام بتخيير الوصي صرف الموصى به فيما يحتمل أنه المورد ولا يجوز له التعدي إلى غير أطراف المحتملات هذا ما تقتضيه القاعدة.

وأما بحسب الدليل فقد روى المشايخ الثلاثة رضوان الله عليهم عن سهل بن زياد عن محمد بن ريان أنه سأل الرضا عليه السلام عمن نسي بعض الوصية فقال عليه السلام يصرفه في وجوه البر.

ويؤيد المطلب أي صرف الموصى به في البر ما يستفاد من نظائر الباب كباب اللقطة حيث بعد التعريف اللازم أجاز الشرع إعطاءها تصدقا عن صاحبه وكما لو أوصى بالدين ليصرف في الحج عن الموصي وكان المال قليلا يصرف في وجوه البر ولكن نذر جارية للكعبة قال عليه السلام يباع ويصرف في زوار الحاج الذين نفدت زادهم وعجزوا عن الرجوع إلى أوطانهم والقائل الصادق في هذه الأبواب يحتمل أن الصدقات كلها من وجوه البر وإن وجوه البر هو الصدقات وهذا المعنى هو الذي أشرنا إليه من أن الروايات الواردة في الباب كلها إرشاد إلى أن الوصية نوعا إنما تكون في وجوه البر.

مسألة - لو أوصى بمال لزيد وعمرو مثلا فهل يقتضي التشريك تنصيف المال بينهما نصفين أم لا الظاهر يقتضي في المقام تنصيف المال بينهما نصفين لأن التفاضل بينهما يستلزم الترجيح من غير مرجح إلا أن يكون في مقام الوصية قرينة حالية أو مقالية تقتضي التفاضل فيعمل على حسبها، وكذا في نظائر هذه المسألة ولا فرق في المقام أي اقتضاء التشريك التسوية الحقيقية بين أن يوصي للأجانب أو لغير القرابة إلا إذا صرح بالتفاضل مثل أن يقول أعطوا ثلث مالي لقرابتي على حسب كتاب الله ولعله وثلاث

على حسب كتاب الشيخ يعطي إليهم الغرابتي حسب ما يرتبون من الموصي. نعم لو أوصى إلى عدد غير محصور أو على عنوان عام يشمل عدداً غير محصور بطبيعته كأن قال أعطوا الثلث للفقراء أو الطلاب فلا يلزم التسوية ولا إعطاء كل واحد واحد من أفراد العام بل يجوز التفاضل وإعطاء بعض من يصدق عليه العنوان لأن الظاهر من هذه الوصية ح بيان مصرف الموصى به والنظر في المقام إلى الأقوال التي بيّنها صاحب الجواهر ره.

اعلم أن الفقهاء رضوان الله عليهم عنونوا بحث الوصية وقسموا الوصية إلى العهدية والتمليكية وقالوا أما العهدية منها فلا يحتاج فيها إلى القبول وأما التمليكية فما كان منها تمليكاً للعنوان العام فكذلك لا يحتاج إلى القبول إلا عن بعض حيث قال بلزوم القبول من الحاكم الشرع وأما التمليك إلى شخص خاص فقد اختلف في لزوم القبول فيها وقد حققنا سابقاً أن التمليك يحصل بنفس الوصية ولا يحتاج إلى القبول وكذلك العهدية نعم الرد من الموصى له يمنع من نفوذ الوصية.

وأما الموصى إليه المعبر عنه بالوصي فلو سمع بالوصية وكان الموصي حياً وأمكن إبلاغ الرد إليه بحيث يتمكن من تعيين الآخر يجوز للوصي رد الوصاية وإلا فلا.

وأما شروط الوصي فأمور: الأول العقل فلا يصح الإيصاء إلى المجنون فلو جنّ بطلت وصايته ولو أفاق لم تعد واحتاج إلى نصب جديد من الحاكم. والثاني البلوغ فلا يصح وصاية الصبي منفرداً وإلا بأن يوصي إلى بالغ أو اجتمع شرائط الآخر. والثالث الإسلام فلا يصح وصاية الكافر عن مسلم. وأما العدالة فقد اعتبرها جماعة في الوصي وعللوا لها باعتبارات واستحسانات مثل أن الفاسق لا يجوز له فلا يراعي أمور الموصي في الإرث وولده وحق الوصاية أو لا يراعي أصلاً وأن الوصاية ليس بأقل من [illegible].

وقد اعتبر في الفقه العدالة استناداً إلى هذه الاستحسانات فراجع الجواهر في المقام تجد وجهاً بذكر الفقهاء ره والحق أنه ليس في المقام شيء يركن إليه ويعتمد عليه في ثبوت العدالة في صحة الوصية في موضوع الفاسق لا يبعد أن يقال بعدم صحة الوصاية استصحاباً كما في سائر ما شك في اعتباره في باب العقود والإيقاعات ولا إطلاق يتمسك به عند الشك إذ كل مورد ذكر فيه الوصية إنما هو في بيان جهة من الجهات وليس لها إطلاق من حيث العدالة والفسق حتى يتمسك به لدفع احتمال اعتبار العدالة بإطلاق أدلة الوصية.

فعلى هذا فقد ظهر أن عمدة التمسك باستصحاب عدم التأثير بدون ما هو ملحوظ فيها بل جميع الملل كفى الو

عندهم أمراً معمولاً كالبيع والشراء ويكون عليه قوام الاجتماع كسائر المعاملات والإيقاعات ولو كان للشارع تأسيس في المقام لبيّنها للناس كما بيّن سائر مخترعاته في باب العبادات فليس للشارع تأسيس وأما هذا القول بأن الوصية أمر شرعي يعني مخترع من الشرع كسائر ما اخترعه الشارع. وأما لو قيل بأن الوصية كسائر أبواب العقود والإيقاعات كانت أمراً متعارفاً عند العرب قبل الشرع الشارع فيكون غاية الأمر زيادة شرط أو جزء كما يظهر من تضاعيف كلمات الأصحاب وعليه فاستعمال هذه الكلمة في هذا المعنى العرفي عند الجاهليين وقبل الشرع ثم يكون للوصية معنى بيّن عند العرف المعبر عنه بالفارسية سفارش ثم لو شك في اعتبار شيء فيها عند الشرع كان المرجع الإطلاقات من اعتباره على العكس مما فرض أولاً من أنها أمر مخترع في الشرع فتأمل والله الهادي إلى الصواب.

وأما اشتراط كون الوصي مسلماً لو كان الموصي مسلماً فدل الشرع عليه حيث تظافرت الآيات والآثار على عدم الركون والاستئمان إلى الكفار وأي ركون أعظم من إيكال أمر الميت إليه من صرف أمواله في مصارفه على مصارفه أحياناً فكان التسليم من المسلمين قاطبة ثابت على عدم جواز الوصاية إليه.

وأما اشتراط العدالة فالمقرر المتيقن من بناء أهل الشرع هو عدم الإيكال إلى من لا يوثق به في مسائل وأقواله في أموره وليس أمر الوصية إلا إيكال الموصي أمره بعد وفاته إلى الوصي فيبعد تجويز مثل الوصية التي هي أعلى رتبة الإيكال والاستنادات إلى الوصي الفاسق الذي يتجاهر بفسقه ولا يوثق به فمثل هذا الشيء أيضاً يقطع من سيرة المسلمين على عدم جواز الوصاية إليه.

وأما اشتراطها بعضهم من العدالة أي الملكة الراسخة الباعثة إلى الواجبات والزاجرة عن المحرمات فليس عليه دليل يعتمد عليه ويركن إليه عدا اعتبارات ضعيفة واستحسانات واهية لا تغني الركون إليها أمثالها فتأمل والله الهادي.

ثم سيرة العقلاء إنما هي الاتكال في أمورهم على الأشخاص الذين يوثق بأمانتهم. وأما العدالة المعتبرة فلا يكون لهم بناء عليه ثم لو ادعى أزيد من هذا في باب الوصية لزم على المدعي إثبات الدليل وإلا فالأصل عدمه وهو الأقرب وإن كان اعتبار العدالة أحوط.

مسألة – لو أوصى إلى اثنين مثلاً يتصور في المسألة وجوه الأول أن يصرح باستقلال كل منهما بالوصاية أي يصرح بجواز تصرف كل منهما فيما أوصى به وإن لم يوافقه الآخر. الثاني أن يصرح بأن كلاً منهما منضماً إلى الآخر وصي لا يجوز له التصرف فيما أوصى به مستقلاً فلا يجوز تصرف أحدهما بدون انضمام الآخر أصلاً.

الثالث – أن يطلق الوصية من دون أن يصرح بكيفية الاعتبار في الفرض الواقع من هذا إما أن يكون لأجل أن الموصي نظر في أمره فرأى صعوبة تحميل كل أمره إلى شخص واحد فنظره في تعدد الوصي إنما هو توزيع العمل تسهيلاً على الوصي لا غير فلا شك أن في هذه الصورة فلكل واحد من الوصيين الاستبداد بالعمل.

وإما أن يكون الغرض من التعدد أن يتم كل الوصيين في تشخيص أمر الميت وأن يعمل مشاورة لأجل أن الموصي لا يعتمد على عقلية كل واحد منهما في إدارة ما أوصى به إليهما فلا شك في عدم جواز استبداد كل في العمل ولكن لا شك أن تمام الغرض ليس له دخل في دلالة اللفظ فلو أحرز من الخارج أحد الأمرين فهو وإلا فالظاهر هو التشريك وعدم جواز استبداد كل من الوصيين في العمل لأنه المتيقن.

المتيقن من الوصية في هذه الصورة أعني صورة الإطلاق ولأن الاستقلال الحقيقي يلزم البراءة فاتحاد الوصيين بالاشتراك هو المبرئ للذمة قطعاً فتأمل.

وأما الروايات الواردة في الباب فكلها محمولة على المورد مع أن المشار إليها أنها في صدد بيان الاستقلال من جهة الوصية لا بيان حكم تعددهم في المقام فتأمل والله الهادي.

مسألة – كثيرة الابتلاء للناس وهي أن المسافر إذا قصد إقامة عشرة أيام في محل خاص هل يجوز له الخروج إلى أقل المسافة ونحوه بعد قصد الإقامة ويجب عليه القصر في الرجوع أم لا الظاهر أنه يجوز له الخروج إلى ما دون المسافة لكن يجب أن يكون بحيث لا يصدق عليه أنه ترك محل إقامته بل الفرض لو خرج إلى ما دون المسافة وكان من عزمه العود إلى محل إقامته قريباً مقدار يوم أو بعض يوم لا بأس بهذا الخروج عرفاً عن محل إقامته خصوصاً إذا كان من نيته البقاء في محل إقامته بعد العود عشرة أيام.

وهذا واضح لا سترة عليه. الحاصل هنا مسألتين: الأولى الخروج إلى ما دون المسافة مع الرجوع إلى محل الإقامة قريباً في الساعات أو يوم وهذا لا إشكال ظاهراً في بقائه إلى حكم التمام خصوصاً إذا كان القصد من ما بعد

توابع محل إقامته عرفاً ويتعارف الخروج إليه لو كان قبل محل الإقامة.

الثانية – الخروج إلى ما دون المسافة مع الرجوع إلى محل الإقامة بعد مقدار من الزمان كيومين أو أكثر وهذا أيضاً على قسمين قسم يكون من نيته إقامة عشرة أيام بعدها للعود في محل إقامته وهذا لا إشكال أيضاً ظاهراً في في وجوب التمام عليه ذهاباً وإياباً في المقصد ومحل إقامته.

وقسم يكون من نيته عدم بقاء بعد العود إلى محل الإقامة عشرة أيام وهذا هو محل الخلاف بين الأعلام وليعلم أن هذه المسألة لم تكن معنونة قبل الشيخ وأول من تعرض لها هو الشيخ في كتاب المبسوط الذي هو كتاب تفريعي صنف لاستخراج الفروع عن الأصول وليس مما يختص بالمنصوص ولا بد من تطبيقه على القواعد والأصول.

أما الشيخ قدس سره في المبسوط فقد أفتى بوجوب القصر عليه عند خروجه من محل إقامته مطلقاً أي في الذهاب والمقصد والإياب ومحل الإقامة لأنه خارج من محل الإقامة ويصدق عليه عنوان الضارب في الأرض والمفروض أن مجموع ذهابه وإيابه وخروجه من محل الإقامة إلى الوطن مسافة أكثر من ثمانية فراسخ والفرض أنه لا يقيم في الابتداء عشرة أيام على حدة ما شرطنا في وجوب القصر.

والقول بعدم جواز ضم الذهاب إلى الإياب في ما دون أربعة فراسخ في باب السفر للإجماع ممنوع بأشد المنع وتبع الشيخ أجلة المتأخرين إلى زمان الشهيد الثاني قدس سره وهذا الكلام بحسب نظام الأصول والقواعد يقتضي أن لا نلتزم بالقواعد المقررة في وجوب القصر لأنه ضارب في الأرض من حيث خروجه عن محل الإقامة ولا تفيد في الشرع بوجوب القصر في السفر الامتدادي ودعوى الإجماع على عدم ضم الذهاب إلى الإياب في ما دون ثمانية فراسخ أو عدم شمول أدلة قطع المسافة لمثل المقام ممنوع جداً هذا.

ولكن يشكل على السيد اعتبار التمام في الذهاب والمقصد والقصر في الإياب إلى الوطن. إلا بتسليم الإجماع وإما بتوهم عدم شمول أدلة وجوب القصر في السفر لمثل المقام من عدم جواز ضم الذهاب إلى الإياب في الأربعة فقط مع قصد الرجوع ليوم وليلة لا الإياب إلى محل إقامته والوطن حقيقة.

وقد عرفت منعه وأما ما نقل وهنا تفصيل آخر عن بعض المتأخرين وهو أنه إذا كان خروجه عن محل الإقامة

بعنوان الإعراض عن محل إقامته وعمل بعمل معرض وطن وإنما يجب عليه القصر في الخروج والمقصد والإياب في
الإقامة إلى وطنه. وأما لو كان خروجه لا بعنوان الإعراض وإنما حرات سفر جديد بل كان خروجه بعنوان
الخروج من محل إقامته وعوده إلى رحله فيجب عليه التمام خروجا ومقصدا وإيابا.

أما وجه الأول فواضح بعدما ذكرناه من شمول الأدلة له وأما وجه الثاني فللشك في شمول الأدلة وصدق
السفر عرفا لمثل المقام ولا أقل من الشك في صدق السفر الوضعي لمثل المقام والحكم استصحاب التمام فتأمل ولكنه
لا يخلو عن وجه. وإن صحّل بعضهم احتمالا آخر وهو التفصيل بين ما كان محل إقامته في طريق وطنه إذا عاد عن
مقصده ويحكم بوجوب القصر في الأول دون الثاني وكلاهما تخرص وخروج لا يفيد الفقه الإمامي شيئا.

ويشترط في القصر أن لا يكون السفر معصية. اعلم أنه لا شبهة بين الفقهاء نصا وفتوى واشتراطا أن يكون السفر
مباحا في وجوب القصر والإتمام في سفر المعصية إجمالا وأما سفر المعصية فهو يتصور على وجوه:

الأول أن يكون أصل السير حراما كما بعض الكلام في سفره والثاني أن يكون غاية السفر حراما كان يسافر للسرقة
والمعاصي كالزنى ونحوها القمار لا شبهة في وجوب التمام فيهما نصا وفتوى وقد ثبت هو الأخبار والآثار. والقسم
الثالث أن ينطبق عليه عنوان محرم كما إذا ركب دابة غصبية أو مشى في أرض الغير فلا شبهة في وجوب
القصر في مثل هذا. الرابع أن يكون السفر موجبا لترك الواجب كما إذا طالبه الدائن بأداء الدين وكان متمكنا من
أداء الدين لو أتم لكن سافر هربا وأمثال ذلك في هذا المورد وإذا كان سفره لأجل التوصل إلى ترك الواجب
فالأقوى وجوب التمام وإن كان الأحوط الجمع وإلا فالقصر هو الأقوى.

نعم يمكن أن يقال بالتفصيل في الوجه الثالث بينما إذا كان السير متحدا في الصورة والانطباق على الحرام وغيره
ونقول بوجوب التمام في الأول دون الثاني.

اعلم أنه لا خلاف بين الفقهاء على أن سفر الصيد بقصد اللهو سفر المعصية يتم الصلاة فيه ولكن هل هو باب أنه سفر المعصية
أم هو عنوان مستقل أعني اللهو الخاص فإن من خرج للصيد لا لمؤونة أهله ولا للتجارة بل هو لهو. فيتم
فيه الصلاة لو يقصد مع أن هذا عنوان خاص من غير المعصية إن اتحد في الحال من يمون به ودون المآل له
وقال فيها ولقد خالف جميع الفقهاء ومن هنا العامة في الحكم بخلاف سفر المعصية فإن في ذلك المآل

ذكره الحلاق عن بعض العامة لا كلام. أضف إلى ذلك الآيات الدالة على جواز الصيد بإطلاقها وتقييد
الصيد بالمنع في حال الإحرام فظننا بأنها مجمعها على جواز الصيد مطلقا ولم يصل إلينا ما فيظن به في الخروج
عن عموم الآيات.

وثانيا أن القول بكون سفر الصيد معصية خرق لإجماع المسلمين إذ لم يعهد نقل فتوى على حرمة السفر للصيد بكونه
معصية.

مسألة - إذا سافر للصيد لهوا يتم الصلاة ويصوم بلا إشكال ولا خلاف بين الخاصة كما لا إشكال في وجوب
الإفطار وقصر الصلاة إذا كان سفره للصيد لمؤونة عياله. وأما السفر للصيد لقصد التجارة فلا إشكال في
الإفطار عليه وأما الصلاة فالمشهور عند قدماء الأصحاب وجوب التمام حتى صرح ابن إدريس في كتاب السرائر
إنه فتوى الفقهاء وعليه مع أنه ممن لا يعمل بالخبر الواحد.

فلو كان مدرك المسألة من الأخبار والآحاد لما احتج به ولعل فيما بين أيدينا ما يدل عليه من الأخبار ولكن لعله يفت
فتاوى القدماء من حيثما أنه عليه بل لا مستند له بنسائل المسائل. وهذا أحد الموارد التي ليس لنا في الحكم غير فتوى
الأصحاب ولا غرو فيه إذ الأصحاب قد يتقرب في القرون الأولى ولم يصل إلينا الأصول بتمامه وفي فقه الإمامية ما يقرب
من ثمن ما هو مورد ليس فيها إلا الفتوى.

وقد أفتى المتأخرون كالمحقق والعلامة على طبق ما أفتى به المتقدمون اعتمادا على وجود نص بلغ القدماء
دوننا ومعاذ الله أن يفتوا تقربا وظنا أنه يتيقن على طريق الاستحسان ولم يكن هناك نص عليه وصحوها إن لم يكن
الحكم مما يلائم العقول لكنه لا نحتاج وهو ما يتقوى النظر بأن الواجب على المقام التمام فتأمل

مسألة - قد أكثر الفقهاء من بيان الجمع وحصر الصور المتصورة في الجمع في باب الروايتين الواردتين في
بيان حد الترخص مما قوله هما ثلاثة معروف الروايتين إذا خفي الأذان فقصر وإذا توارت عن البلد
يجب القصر حتى قال بعض المحققين أن خفاء الأذان إنما يحصل إذا قيل خفاء جدران البلد فالأذان لم.

والذي ينبغي أن يقال هو أنه من أين علم الفقهاء أن كلا من مداليل الروايتين حدا يأبى الآخر حتى نحتاج إلى
الجمع بينهما ولم لا يكون المراد من الروايتين بيان حد واحد خصوصا إذا قلنا بأن المراد من خفاء الجدران خفاء الحائط

من البيوت بين إذا تبعد من البيوت بحيث لا يرى سمتها، لا خفاء البيوت عن المسافر كما هو الظاهر حسب القواعد الأدبية أو تعين خفاء البيوت لكن توارى المسافر في الرواية في أمصار العرب الذي يتبين البيوت ذو طابق واحد الذي هو أشبه بالخيام من البيوت المتعارفة في زماننا ثم بملاحظة الروايتين نرجعهما على المورد الواحد فلو فرض مورد فلما كان نادراً لم تنزل الرواية عليه ويكون الأخبار بالنسبة أولاً وعلى الثاني الفرد النادر المنصرف عنه الرواية فتأمل.

اعلم أن تحديد الترخص بخفاء الأذان والجدران مما انفرد به الإمامية وأما فقهاء العامة فجلهم يقولون بالقصر إذا فارق جدران بلده أو داره حتى بالنسبة إلى بعضهم وقال بالقصر إذا قصد السفر في منزله وإن لم يفارق داره، والحق الذي ينبغي أن يتأمل فيه هو أن هل التحديد من ... إلى حد ... أو ... والذي ... من خولفه الجام ومن تأخر عنه أن خفاء الأذان إنما يحصل قبل خفاء الجدران بل خفاء الجدران إنما يتحقق إذا ما خرج الشخص من ... خفاء الأذان ... ثم ... بل ... المتأخرون بذلك لكن هذا وهم عجيب منهم ... لا حظوا بلادهم الذي في هذه العصور الشاهقة ذو طبقات عديدة أو كون البلاد الذي يبلغ ارتفاعها أكثر من عشرين أمتار، غافلين عن أن هذا الحديث ورد على البلاد العربية التي لا يبلغ البناء فيها أكثر من ذا مبني ... كما بنيت الوسطانية، كبناء البلاد الحديثة في الصحارى في زماننا.

وهذا الغرض البناء لولم يخف عن نظر الرائي قبل خفاء الأذان فلا أقل من خفائه بعد قربها حضورها على ما استظهرنا سابقاً من خفاء المسافر عن الجدران لا خفاء الجدران عن المسافر وحينئذ الحق من مثل هذه التشاجر حتى لا يحتاج إلى الجمع التأويلي والتكلف المتوهم الذي لا يمكن الالتزام به من له أدنى سليقة ومعرفة بأساليب الكلام.

ثم لو فرض صحة ما ذكره المتأخرون فلا وجه للجمع بين الروايتين باتحاد الجمع الذي عملوه في المقام إلا بدلالة من الالتزام بالقصر بخفاء الأذان فقط بخصوصه ... خفاء الجدران ... الثاني أن الاعتبار بخفاء الجدران وأخذه هل خفاء الأذان أمارة ... لم ... الصالح من الفقهاء ذكروا العلامتين وفي بيان الحد يدوم ... حدهم على بيان أحدهما وإن أصحاب الأئمة أيضاً كانوا يقتصرون على طبق كلا العلامتين ولو كان ما حققه المتأخرون

صحيحاً لما كان ذكرهم معاً في كل مقام التحديد بمعنى محصل وليس هذا إلا لأجل أن كلا العلامتين متقاربتين في التحقق نوعاً بحسب تقارب الأذان والبلد بحيث يكون التخلف من الفرد النادر الذي لا يعتنى به في مقام ضرب القاعدة فتأمل جيداً.

فتحصل أن الجمع بين الروايتين على نحو ما قلنا في غاية الوضوح وعلى ما حققه المتأخرون لا يمكن الجمع فيهما بالوجوه التي ذكروها لوضوح عدم إمكان الجمع بين الأقل والأكثر مع حفظ سببية كليهما لوجوب القصر.

نعم بعدما عرفت بعض المحققين كمؤلف المصباح بكلية حصول الخفاء والأذان والقاصر خفاء الجدران بعد كثير جمع بين الروايتين بتكلف خاص وقال إن خفاء الأذان سبب لوجوب القصر وعند خفاء الجدران أيضاً يجب القصر لكن لا يمكن استناد القصر عند خفاء الجدران من حيث إنه خفاء الجدران بل عمل أن في خفاء الجدران يجب القصر أعم من أن يكون بسببها بالخصوص أو لكشفه عن تحقق سبب القصر كما يقال أن الحمل من علائم البلوغ في البشر وهذا الجمع متين لو التزم أحد بالتزم المتأخرون فتأمل جيداً.

ثم اعلم أن هذا الحد يعتبر في تحقق القصر ذهاباً وإياباً فلو رجع عن سفره مالم يبلغ حد الترخص يقصر.

وإذا بلغ حد الترخص يتم ويدل عليه السيرة المستمرة بين الفقهاء الإمامية رضوان الله عليهم خلفاً عن سلف إلى زمن الصحابة وهنا نالك رواية عبد الله بن سنان المبينة لحد القصر في الذهاب والإياب الذي عمل بها القدماء والمتأخرون وهنا نالك إلى ما نقلناها للخاتمة التي تلي ... بالقصر إذا خرج من بلده إلى أن يدخل بلده فلو كان هناك رواية تدل على القصر إلى دخول البلد أو الدار لا يعتنى بها.

إذ ليس الرواية من حيث إنها رواية حجة توجب عندنا حتى تنتظر بالشهرة العملية من أصحاب الأئمة على طبقها فإن من قولنا الحد أنفق ما الميل إلى وجوب القصر على المسافر إذا رجع من سفره إلى دخول بلده مستنداً ببعض الروايات والاستظهارات لا وجه له بعدما عرفت من سلك فقهاء الشيعة في أبواب الفقه وقد سمعنا لك مواداً شرح هذا الكلام في نظائر المسألة لو فتأمل.

ثم هل يعتبر الترخص في وجوب القصر على المسافر الذي أقام في أثناء سفره عشرة أيام وإذا خرج عن محل الإقامة وكذلك الكلام في سفر المعصية إذا رجع عن قصد العصيان أم لا؟ الظاهر من الأدلة أن حد الترخص

إنما هو لمن يريد إنشاء السفر لا لمن يريد إدامة السفر حتى خرج عن محل الإقامة أو رجع عن قصد المعصية لعين منشأ للسفر بل هو يريد إدامة سفره وهذا خارج عن كلامه أدلة بيان أن الأرض هنا أولى والله الهادي.

هذه المقالة الأخيرة كانت من إفادات سيدنا الأستاذ البروجردي أعلى الله مقامه.

تمت هذه المقالات المشتملة مع الحاشية على الكفاية من آثار العلامة الجليل والحبر النبيل الشيخ عبد الحسين الفقيهي نجل الأستاذ الإمام العلامة مفتي الجعفرية الشيخ شعبان بن مهدي بن عبد الوهاب الكيلاني النجفي على يد العبد مرتضى الكيلاني المدرسي عفا الله عنه.

مصنف الحاشية على الكفاية

هو العالم النحرير والفقيه الخبير العلامة الحجة الشيخ عبد الحسين الفقيهي نجل آية الله الشيخ شعبان بن مهدي بن عبد الوهاب الكيلاني النجفي وسبط العلامة القاضي الاشنادي قدس سرهم العزيز المولود في النجف في شعبان سنة ١٣٢١ والمتوفى في قم في ٧/١٨ ربيع الثاني سنة ١٤١٠ هجرية. نزيل قم ومجتهد بها ودرس بها. قرأ العلوم في النجف على كثير من العلماء منهم: الشيخ تقي الدين الباذكوبي والشيخ محمد جواد البلاغي والشيخ ميرزا علي الإيرواني والشيخ محمد حسين الأصفهاني المشتهر بالكمباني والسيد أبي الحسن الأصفهاني والسيد محمد كاظم اليزدي الساكن في مدرسة القوام الشيرازي وأبيه، وفي قم على العلامة الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي والسيد (الشيخ محمد الرشتي) حسين الطباطبائي البروجردي وغيرهم من الأعلام، وسافر ذات إلى ... وقرأ على عالم بعض الرياضيات ولا سيما كتاب أصول أقليدس في المقدمة، وهاجر من النجف إلى قم سنة ١٣٥٢ هجرية.

وكان له إجازات في الاجتهاد من العلماء العامة والخاصة في الرواية والاجتهاد والمتحصلة على بعضها وهي إجازة لمن اجتهاد من المرجع العام السيد أبي الحسن الأصفهاني أعلى الله مقامه وهي: بسم الله الرحمن الرحيم – الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من اصطفاه من الأولين والآخرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين. وبعد فإن شرف العلم لا يخفى وفضله لا ينكر وممن تصدى له وحاز جناب العالم العلامة مروج الأحكام ملاذ الإسلام الحاج الشيخ عبد الحسين الفقيهي الكيلاني النجفي سلمه الله تعالى، ولقد بذل في هذا السبيل برهة من عمره واشتغل به شطرا من دهره حتى بلغ والحمد لله مرتبة الاجتهاد وله العمل بما استنبط من الأحكام وأسأله أن لا ينساني من صالح الدعاء كما لا أنساه إن شاء الله. الأحقر أبو الحسن الموسوي الأصفهاني ١٠ ... ١٣٥١ هجرية.

ومنها إجازة آية الله العظمى السيد حسين البروجردي الطباطبائي قدس سره: بسم الله الرحمن الرحيم – الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا وشفيع ذنوبنا محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين. أما بعد فإن جناب العالم الفاضل الثقة الحاج الشيخ عبد الحسين الفقيهي نجل حجة الإسلام والمسلمين الشيخ شعبان الكيلاني طاب رمسه الشريف قد صرف شطرا من عمره في تحصيل العلوم الدينية والمعارف الإسلامية وحضر مجلس بحث جماعة من العلماء الكاملين في النجف الأشرف ... في بلادة ثم الحوزة وحضر سنين عديدة في مجالس بحث هذا الحقير في الفقه والأصول

حضوراً وبحثاً وتدقيقاً إلى أن بلغ المرتبة العالية من العلم والعمل وفاز بالبلوغ إلى مرتبة الاستنباط فأسأل الله
تعالى عز شأنه له دوام التأييد والتوفيق وحسن الخاتمة وقد جاءنا وكيل من قبلنا في تصدي الأمور الحسبية وبيان
فتاوانا في المسائل الابتلائية وأخذ الوجوه الشرعية التي تكون صرفها موكول في عصر الغيبة بنظر الفقيه وأيضاً لما
هو مستحب أداؤه في أخذ السهم المبارك للإمام عليه الصلاة والسلام وصرفها في الأمور التي تكون بها تقوية الإسلام
وعز المسلمين فإن زاد شيء منه فليوصله إلينا لإقامة الحوزات العلمية وإدامتها وعلى إخواننا المؤمنين المراجعة
إليه في الأمور المذكورة وأرجو من جنابه أن يأخذ في أموره بالحزم والاحتياط لدينه وأن لا ينساني عند التوجه
إلى الله عز شأنه في خلواته ومظان استجابة الدعوات كما لا أنساه إن شاء الله تعالى والسلام عليه وعلى إخواننا المؤمنين
ورحمة الله وبركاته. في ١٩ شهر ذي قعدة الحرام سنة ١٣٧٨. كتبه الأحقر الحسين الطباطبائي البروجردي.

وصورة إجازة آية الله العظمى الشيخ محمد كاظم الشيرازي:

بسم الله الرحمن الرحيم - والحمد لله والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وبعد لا يخفى أن العلم العالم
العيلم ملاذ الأنام وركن الإسلام حضرة الشيخ عبد الحسين المعروف بالفقيهي نجل المرحوم آية الله الشيخ شعبان
الرشتي قدس سره ممن أنفق نفسه الشريفة في تحصيل العلوم الشرعية وكدّ وجدّ واجتهد حتى بلغ رتبة
الاجتهاد وحصل قوة الاستنباط وتمكن من تحصيل الفروع الفقهية من مداركها التفصيلية وحرم عليه
التقليد فما استنبطه واجتهد فيه منطبقاً على الأصول الممهدة وأرجو منه الدعاء في مظان الإجابة -
والسلام عليه ورحمة الله وبركاته. ١٣٦٤ هجرية   الأحقر محمد كاظم الشيرازي.

الظاهر أنه كان مجازاً من المرحوم آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، وكذا من المرحوم الحاج
الشيخ محمد حسين الأصفهاني المعروف بالكمپاني قدس سرهما إلا إني لم أعثر عليها لكن حصلت على إجازة الشيخ محمد حسين
الأصفهاني مسند روايته من العلامة السيد حسن الصدر الكاظمي رضوان الله عليه والشيخ الفقيهي يروي بهذا السند
وصورة إجازة السيد له هكذا:

ولما كان سيدي ومولاي الفائز بالحظ الأسنى جناب الشيخ الفقيه العلامة المجتهد حجة الإسلام الشيخ محمد حسين الأصفهاني
الغروي الفائز بفضيلة الشركة في المقام في سلسلة أهل العصمة مكتسباً إلي في طلب ذلك زاده الله جلالة في ترجمة

وأجزته بكل ما لي في الرواية بالإجازة إلى جميع ما يدخل ما يجوز روايته من معقول ومنقول وفروع
وأصول وفقه وحديث وتفسير بالرواية المتأثرة عن عدة من المشايخ العظام والفقهاء الكرام الثقات الأعلام
الأثبات.

أولهم الشيخ الفقيه المتبحر في الحديث والرجال الوحيد في الزهد والعبادة في عصره الشيخ علي بن الخليل الرازي
الغروي المتوفى سنة ١٢٩٧ هجرية في النجف المعروف علي بن الخليل الطبيب الطهراني عن الشيخ عبد العلي الرشتي
صاحب الروائع عن السيد المهدي الطباطبائي والسيد الجليل السيد علي مؤلف الرياض والشيخ الكبير مؤلف كشف الغطاء
الشيخ جعفر النجفي جميعاً عن المحقق الوحيد البهبهاني باقر عن أبيه محمد أكمل عن العلامة المجلسي مؤلف البحار
عن أبيه التقي المجلسي عن الشيخ البهائي عن أبيه الحسين بن عبد الصمد عن شيخه الشهيد الثاني (مطوله)
وعن الشيخ المولى علي بن الميرزا الخليل المذكور عن شيخه الشيخ محمد حسن مؤلف الجواهر عن السيد جواد مؤلف مفتاح الكرامة
والشيخ جعفر مؤلف كشف الغطاء عن السيد الطباطبائي عن الشيخ يوسف المحدث البحراني مؤلف الحدائق بطرقه التي
ذكرها في لؤلؤة البحرين (مطوله)

وعن المولى الحاج المولى علي بن الميرزا الخليل عن شيخنا العلامة المرتضى الأنصاري عن المولى أحمد النراقي مؤلف
المستند عن السيد بحر العلوم الطباطبائي وعن المولى الحاج المولى علي المذكور عن الشيخ جواد ملا كتاب النجفي شارح
اللمعتين عن الشيخ جعفر بن الشيخ خضر مؤلف كشف الغطاء عن الشيخ محمد مهدي الفتوني عن مؤلف الحدائق.
وعن المولى الحاج المولى علي المذكور عن الشيخ الفقيه الشيخ رضا ابن الشيخ زين العابدين العاملي النجفي المصنف
عن السيد العلامة المتبحر السيد عبد الله شبر المصنف المكثر مؤلف جامع الأحكام عن الشيخ كاشف الغطاء والشيخ
أسد الله مؤلف المقابس جميعاً عن السيد بحر العلوم الطباطبائي (مطوله)

وأروي عن الشيخ العارف الرباني جمال السالكين الآخوند المولى حسين قلي الهمداني والشيخ محمد طه النجف جميعاً عن
الحاج المولى علي بن الميرزا الخليل المذكور وطرقهما كثيرة.
ومنها ما يجيء في الإجازة السيد العلامة المتبحر الميرزا محمد هاشم الخوانساري الأصفهاني مؤلف كتاب
أصول آل الرسول عن سيدنا آية الله العلامة السيد صدر الدين العاملي عن والده السيد صالح عن أبيه السيد محمد بن محمد

الشيخ الحر محمد بن الحسن المشغري مؤلف الوسائل بطرقه المذكورة في أواخر الوسائل (مطولة)

وعن السيد صدر الدين المذكور عن السيد بحر العلوم والسيد مهدي الشهرستاني الحائري والسيد المحقق السيد محسن الأعرجي مؤلف المحصول وشرح الوافية جميعاً عن المحقق البهبهاني المتقدم ذكره. وهي (مطولة)

وعن ثقة الإسلام وخاتمة المتبحرين في الحديث والرجال الحاج الحسين بن محمد تقي النوري مؤلف مستدرك الوسائل بطرقه المذكورة في خاتمة المستدرك.

ومن مشايخي في الإجازة الشيخ الفقيد حجة الإسلام الحاج الميرزا حسين بن الميرزا خليل الطهراني النجفي عمر نحواً وسبعين سنة ومات سنة ١٣٢٦ هجرية عن السيد الجليل السيد أسد الله بن حجة الإسلام السيد محمد باقر الرشتي أصلاً والأصفهاني مسكناً عن أبيه عن حجة الإسلام السيد علي مؤلف الرياض الطباطبائي والشيخ جعفر كاشف الغطاء والسيد بحر العلوم جميعاً عن المحقق البهبهاني عن أبيه عن العلامة المجلسي بطرقه المذكورة في أربعين البحار والتي منها ما نرويه شفاهاً بها عن عمه جدنا الأعلى السيد نور الدين علي بن علي بن الحسين بن أبي الحسن الموسوي عن أخيه والده السيد محمد مؤلف المدارك وأخيه لأمه الشيخ الحسن مؤلف المعالم عن السيد علي بن الحسين جدنا الأعلى والد السيد نور الدين والسيد محمد ويعرف بالسيد علي بن أبي الحسن والشيخ عز الدين الحسين بن عبد الصمد والد البهائي والسيد علي بن فخر الدين الهاشمي جميعاً عن الشهيد الثاني بطرقه المذكورة في إجازته الكبيرة للشيخ الحسين بن عبد الصمد والد البهائي وهي مذكورة في أواخر البحار في الإجازات.

ومنها ما نرويه عن الشهيد الثاني عن نجم الدين علي بن عبد العالي الميسي عن الشيخ محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي عن والده الشهيد الأول محمد بن مكي عن الشيخ فخر الدين محمد عن والده العلامة الحسن بن يوسف بطرقه المذكورة في إجازته لبني زهرة التي منها عن شيخه المحقق مؤلف الشرائع جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد عن السيد فخار بن معد الموسوي عن الشيخ شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ محمد بن أبي القاسم الطبري عن الشيخ أبي علي الحسن عن والده شيخ الطائفة عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ أبي القاسم جعفر بن قولويه عن ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني وبالإسناد عن الشيخ المفيد عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي بطرقه المذكورة في مشيخة من لا يحضره الفقيه وكذا مشايخ جميع غير والشيخ

محمد بن حسين سلمه الله تعالى وعن من مشايخي المذكورين بالطرق المذكورة إلى المحمدين الثلاثة الأوائل أرباب الكتب الأربعة وطرقهم إلى المعصومين عليهم السلام مذكورة في أوائل أسانيدهم وفي مشيختهم.

وقد ذكرت الكثير منها في بغية الوعاة في طبقات مشايخ الإجازات. وقد أجزت لولدي ثم فيقرأن يروي عني أيضاً كلما يجوز من مصنفاتي التي على الثمانين في العلوم الدينية هذا وأملي من جنابه أن لا ينساني بالدعاء في أوقات دعواته ومناجاته وقد حررت هذه الإجازة عصر يوم الأربعاء ثامن عشر شعبان يوم ورود كتابك الشريف فأسرعت بالكتابة امتثالاً لأمرك الشريف رجاء الفوز بدعائك من شهور سنة ١٣٤٧ هجرية الأحقر الجاني حسن صدر الدين الموسوي انتهى كلامه.

وأيضاً من مشايخي الشيخ العظيم من الشيخ الجليل آغا بزرك الطهراني مؤلف كتاب الذريعة وهذا متن السند قال في كتاب المسلسلة أو الإسناد المصفى إلى آل المصطفى. اكتفينا في كل من نذكره منهم بما يراد سنده واحوله أو سندين وإن كان لأكثر هؤلاء أسانيد رجالية أخرى فضلاً عن سائر أسانيدهم التي نعم وكذا اقتصر على أثباتهم بذكر تصنيفهم الرجالي فقط من بين تصانيفهم الكثيرة:

أولهم - شيخنا العلامة إمام أئمة الحديث والرجال في الأعصار المتأخرة ثاني ثقة الإسلام الكليني وثالث المجلسيين مولانا الحاج ميرزا حسين بن الشيخ العلامة ميرزا محمد تقي بن ميرزا محمد علي النوري الطبرسي النجفي المولود سنة ١٢٥٤ والمتوفى في النجف الأشرف ٢٧ ج ٢ / ١٣٢٠ هـ وهو مؤلف الجامع الكبير الموسوم بمستدرك الوسائل الذي أدرج مؤلفه في المجلد الكبير الذي هو خاتمة الكتاب جميع ما استفاده من النكات والفوائد الرجالية المتخذة من الكتب المعتبرة التي هيأها الله تعالى له بمنه عزه الشريف وذكر فيه ما يتعلق بطرقه من مشايخه الحجة إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام وبما أنا نذكر طريقي عن الحاج النوري علي في مشايخ العلامة الشيخ محمد طه وطريقي عن ميرزا محمد هاشم في مشايخ شيخ الشريعة فلننقل له طريقين:

أحدهما ما يرويه عن شيخه وأستاذه العلامة الإمام آية الله الأنصاري الشيخ مرتضى بن المولى محمد أمين الدزفولي النجفي المتوفى ١٢٨١ هجرية مؤلف التصانيف التي لا يستغني عنها العلماء والمتعلمون جميعاً وينتهي بسند الشيخ الأنصاري بوسائط من الوجيزة للعلامة المجلسي ويقرب من خلاصة العلامة الحلي وهو يروي عن عدة مشايخ العلامة السيد صدر الدين

العاملي الاصفهاني الآتي ذكره في مشايخ السيد ميرزا هاشم.

وعن العلامة الانصاري عن الشيخ العلامة الفقيه الأوحد الحاج المولى أحمد بن العلامة محمد مهدي ابن أبي ذر النراقي المولود سنة ١١٨٦ والمتوفى ٢٣/٢٦/١٢٤٥ هجرية مؤلف كتاب العوائد المطبوع بايران الذي أودع في العائدة الأخيرة منه كثيرا من تراجم الرجال وله اجازات مبسوطة يعلم منها الطبقات واحوال المشايخ والسادات وهو يروي عن آية الله بحر العلوم السيد محمد المهدي بن السيد المرتضى بن العلامة السيد محمد بن السيد عبد الكريم الطباطبائي النجفي المولود سنة ١١٥٤ والمتوفى سنة ١٢١٢ ومؤلف كتاب الفوائد الرجالية الذي جمع بما فيه بما ثبت من تأخر عنه وله مشايخ وطرق كثيرة منهم المحدث البحراني والوحيد البهبهاني الآتيان في مشايخ المقدس الاعرجي.

ومنهم الشيخ مهدي الاشتري الآتي في مشايخ المحقق القمي وممن نذكر من طرقه اثنين أحدهما يرويه عن شيخه العلامة المحدث السيد حسين بن العلامة الامير محمد ابراهيم بن العلامة الامير محمد معصوم بن محمد فصيح بن الأمير اولياء الحسيني القزويني المتوفى سنة ١٢٠٨ وهو مؤلف معارج الأحكام في نحو عشر مجلدات تمام المجلد الاول منه في مقدمات الكتاب وهو كبير موقوف على عدة فصول اورد في الفصل الثالث منه ملحق كتاب جامع الرواة للاردبيلي وله ايضا كتاب المنتخب كما في واحوال جملة من المشايخ كما ذكره القزويني في تتمة الأمل ويروي السيد حسين القزويني.

عن والده العلامة الامير محمد ابراهيم الآتي ذكره في مشايخ الشيخ عبد النبي القزويني وعن السيد الجليل صفي الدين ابي الفتح نصر الله بن الحسين بن علي بن اسماعيل الموسوي الحائري المدرس في الحائر الشهيد بقسطنطينية حدود سنة ١١٦٨ مؤلف سلاسل الذهب المربوط بقناديل الحضرة المقدسة في الروضة التي جمع فيها مهمات طرقه ومشايخه واجازاته كما ذكره السيد عبد الله الشبري في اجازته الكبيرة وهو كتاب اجازاته الموجودة نسخته المشتمل على كثير من الاجازات لمشايخه له ولغيره وهم جمع كثير.

ومنهم الشيخ ياسين بن صلاح الدين بن علي بن ناصر البحراني مؤلف كتاب معين النبيه في رجال من لا يحضره الفقيه ناسخ كتبه اجازة للسيد نصر الله سنة ١١٤٥ هجرية ذكر فيها انه يروي عن شيخه الشيخ عبد الله السماهيجي الآتي في مشايخ الشيخ يوسف البحراني الى آخر ما انتهى.

١- كتاب الحج استدلالي عربي كتبه في ٢٢ رجب سنة ١٣٨٠ هجرية في قم ٢- كتاب الصوم عربي استدلالي كتبه في سلخ ربيع الاول سنة ١٣٧٩ هجرية في قم ٣- كتاب في الطهارة استدلالي عربي كتبه في ٦ رجب سنة ١٣٧٣ هجرية في قم ٤- كتاب في الاعتكاف عربي استدلالي كتبه في ٢١ جمادى الثانية سنة ١٣٧٤ هجرية في قم ٥- كتاب في الخمس عربي استدلالي ٦- كتاب في الاجارة استدلالي عربي كتبه في ٢٩ شعبان سنة ١٣٧٧ هجرية ٧- كتاب في المكاسب المحرمة استدلالي عربي كتبه في غرة ربيع الثاني سنة ١٣٨١ هجرية ٨- كتاب في نيابة الحج عربي استدلالي كتبه في ٢٢ رجب سنة ١٣٨٦ هجرية.

٩- كتاب في تروك احرام الحج عربي استدلالي كتبه في ١١ رجب ١٣٨٨ هجرية ١٠- كتاب الكشكول في ثلاثة مجلدات في مواضيع شتى فارسي ١١- كتاب البيع من مكاسب الشيخ الانصاري عربي استدلالي كتبه في ٢٩ رجب سنة ١٣٨١ هجرية ١٢- كتاب في اللغات العربية في مواضيع شتى ١٣- كتاب الحواشي على شرح الالفية للسيوطي في النحو عربي ١٤- كتاب الحاشية على كفاية الاصول كتبه في ١٦ شعبان سنة ١٣٤٣ هجرية في النجف وعمره يومئذ ٢٢ سنة.

١٥- كتاب التقريرات لبعض مباحث في الفقه ١٦- كتاب في مناسك الحج فارسي كتبه لمراجعيه ١٧- كتاب مسائل الحج مفصلا فارسي ١٨- رسالة في منجزات المريض ١٩- مقالة في صلاة الجمعة عربي استدلالي يظهر انها من تقريرات آية الله السيد حسين الطباطبائي البروجردي ٢٠- مقالة في الوصية عربي استدلالية ٢١- مقالة في الارث عربي استدلالي ٢٢- مقالة في احكام صلاة المسافر عربية استدلالية ٢٣- رسالة في النجاسات عربية استدلالية ٢٤- كتاب في كلام ولاية الفقيه فارسي استدلالي كتبه لاقناع بعض الوجوه ٢٥- كتاب في تقريرات مقتطف من مباحث تحصيله الشيخ محمد حسين الاصفهاني والشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي والسيد حسين الطباطبائي البروجردي ٢٦- كتاب في اسرار العطاس في فن التنجيم وكان في هذا الفن متخصصا ٢٧- رسالة في الوصية عربية استدلالية ٢٨- مقالة فارسية في مسألة الفدك ٢٩- رسالة في منجزات المريض عربية استدلالية ٣٠- رسالة عربية في الطهارة موضوعها اللحم المطبوخ.

وكان الشيخ القبيسي رحمه الله قريبا من ثلاثين سنة ممثلا من طرف الامام الحسين الطباطبائي البروجردي قدس سره في أقطار المملكة السعودية وكان عالما بالتكلم بالفارسية والعربية والانكليزية تحريرا وتقريرا وهذه صورة بعض تحريراته:

قال العلامة الشيخ محمد علي الاوردبادي في تأبين آية الله الكيلاني وتذكار ولادته وهو:

ولقد تمضيت وما انثنيت وانما   تركت لك العليا ذكر مخلّد

خلّفت للاسلام خير خليفة   الفذ الذي ملك التقى والسؤدد

عبد الحسين المنتدب من حوت له   الصيد الأكارم للجوار وللبلد

وضحت له البلغاء نطقا مثلما   نغما يحلي المنتدى المحتشدي

وإلى أبي الحسن المرجى من بقي   زمر الورى في سناه تهتدي

وصفي الحبا الزكاة من ذو علم   قد غاض منه العلم خير المجدي

وقال العلامة الشيخ عبد الحسين الحويزي في رثاء آية الله الكيلاني وتذكار ولادته وهو:

ان تخض عن ثاب الحنيفة بالردى   أسد في أشبالك السلوان

هذا أبو الحسن الزكي بخيمه   روح العلا قرت به الاغصان

جلا بجيلان السباق بعزمه   تندك من ادراكها الأقران

قل ما تشاء من المديح بسبقه   صحة البسيطة كلها ميدان

ما شم سام بالحمية أنفه   الا انبرت ه يحمية صوان

غذ شرام المكرمات بدرها   حتى ملأ الاصقاع منه لبان

ولد منا قب في العلا ته سلفت   ما نالها النسر أو كيوان

نامت عن الدنيا أجل شهواته   والى الفضائل قلبه يقظان

وتفضل بين الخليقة عمه من   أخلاقه المعروف والاحسان

الله نور يكود فيذكره   متولعين قلبه ولسان

وشقيقه عبد الحسين لجده   تعنوا الكهول وتنشر الشبان

ذو عزمة تقتبس بقدح زنادها   تذكى لها جمر الحمى نيران

من يلتقي عزمه ويكد كره   صدقا عدت صارم وسنان

فتحمّص باباً بيه وانه   لبس رداه من النشاصلاكة

وقال الشيخ ملا عبد المجيد رادود النجف في رثاء آية الله الكيلاني ويذكر أولاده وهو:

يا الحسن، عبد الحسين يا المرتضى   لو بصعب فقد ابيكم تنح شعبان المضى

الذي خلف فتكم نلف صالح ما قضى   بعد فقده بنه صارت ذي عاسكم لدين

عظم المبادي أجركم والصبر جل ترده   المثل والوكم صحل شوف دينا، آخره

يخون نوحي صعب فقده على ذي الاثرة   وخضر تصعب عليكم بالتبول الطيبين

شيع باحسن تشيع دبعز واحترام   نعش والوكم ملعن اشراف الأنام

استحل قلب الوصا بخداد محقق الامام   على جسم مطود ج رحل بالحديدين رهين

وقلت في رثاء الشيخ العقبي شعيقي:

بكى عليك فؤادي الدين والحكم   كذا المشاعر والميقات في الحرم

لو كان للمشاعر ادراك لو فقدك   تجرى الدموع كذي المعين من صم

فظلت تهدي الورى في السهل والجبل   الى الأله وبينه مثل ذي الحزم

تقصد بذاك الزلفى لبارئك   لا ذخرت الدهر في السراء والعدم

بذلك فوق الانام هدى   وكنت انت حليف المجد والهمم

بفضل سعو لونا والعيش طالبين   وانت ذخرت للحقيبي من اللمم

تذكار أهل الدنى دار مشيدة   تذكار أهل الهدى العلم للأمم

تخليد أهل الحجى بعض تخلدة   للناشرين ومحفوظ من الهدم

الحث في الدين آثاراً مابدة   لاهل النفس كروح فوق ذي العلم

في كل سطور ما نائر لك الهدى   حياة ذي الدين باهرا بلا كلم

الله خطك عند الانام كذا   شاء القضاء بعيدا عند ذي الحكم

نوحي لبينك السلوان سابقه   وانت مدفون في الزبان والرم

عبد الحسين نعى من بعد نعى   حكم الأله كذا في اللوح والقلم

اولاده

وقيل من مطايباته في الشعر والله اعلم :

اول ز حق سلامتی جانم آرزوست | بعدا تلاش پول خوراکم آرزوست
یک خانهٔ قشنگ خیابان نادری | یک باغ در حوالی شمرانم آرزوست
در خانه احتیاج به پیشخدمت دارد او | در باغ حوض گل و ریحانم آرزوست
چندین اطاق بلکه یکی بهر دیگری | پادو سه‌های قالی کرمانم آرزوست
چاکر چرا ز پیاده روی سخت عاجزم | ماشین خود به خیابانم آرزوست
در خوان روزگار که هرکس بود سهیم | شام و نهار مرغ فسنجانم آرزوست
اینها اگر ز سیم فتوحی شود تمام | آن وقت وقت دو امتحانم آرزوست

آثار المؤلف الفقيه

١	كتاب الحج استدلالي عربي	١١	كتاب ... في ... محللات	٢١	مقالة في الارث استدلالي
٢	كتاب الصوم استدلالي عربي	١٢	كتاب في لباس الحرب	٢٢	مقالة في احكام صلاة المسافر
٣	كتاب الطهارة في ... استدلالي	١٣	كتاب حواشي على شرح ...	٢٣	رسالة في عبادات استدلالي
٤	كتاب في الاعمال استدلالي	١٤	كتاب الحاشية على الكفاية في الاصول	٢٤	كتاب في حكم ولاية الفقيه
٥	كتاب في الغيبة استدلالي	١٥	كتاب تقريرات بعض مشايخ	٢٥	كتاب في تقريرات مختلفة
٦	كتاب في الاجارة استدلالي	١٦	كتاب في مناسك الحج فارسي	٢٦	كتاب في الخمس فارسي
٧	كتاب في المكاسب المحرمة	١٧	كتاب مسائل الحج مفصلا فارسي	٢٧	رسالة في الوصية استدلالي
٨	كتاب في نيابة الحج استدلالي	١٨	كتاب في منجزات المريض عربي	٢٨	مقالة في الخلل فارسي
٩	كتاب في تروك احرام استدلالي	١٩	كتاب في صلاة الجمعة	٢٩	رسالة في منجزات المريض استدلالي
١٠	كتاب البيع استدلالي عربي	٢٠	كتاب في الوصية استدلالي	٣٠	رسالة في الطهارة